

27 декабря 1907 г. Печатать дозволяется. Ректоръ С.-Петербургской  
духовной академіи епископъ *Сергій*.

## Объ истинной и ложной дружбѣ,

по книгѣ Іисуса сына Сирахова.

**О**ДНИМЪ изъ благъ, приносимыхъ человѣку мудростію, когда онъ достигнетъ ея путемъ долгихъ усилій и испытаній, является вѣрная дружба. По ученію Іисуса сына Сирахова, только «боящійся Господа», т. е. благочестивый обладатель мудрости, «пользуется вѣрною дружбой, потому что каковъ онъ самъ, таковъ и ближній его», 6, 17. Высокая цѣнность вѣрной дружбы изображается передъ этимъ яркими чертами: «нѣтъ цѣны вѣрному другу, и кто нашелъ его, тотъ нашелъ сокровище», 6, 13, 14. Зато ложный другъ опаснѣе врага: во время несчастія онъ не только не поддерживаетъ друга,—напротивъ, онъ бросаетъ его и даже становится его врагомъ: «бываетъ другъ, который превратится во врага и обнаружить ссору, позорную для тебя», 6, 9. Отсюда выводъ: «отъ враговъ твоихъ отдаляйся и съ друзьями своими будь остороженъ», 6, 13,—разумѣются недостаточно испытанные друзья, преимущественно сотрапезники (ст. 10) или пріятные собесѣдники (ст. 5).

Небольшой отдѣлъ объ истинной и ложной дружбѣ помѣщается въ книгѣ сына Сирахова въ 6-ой главѣ (6, 3—17); вся 5-я глава и начало 6-ой посвящены притчамъ, предостерегающимъ читателя противъ самонадѣянности, свойственной особенно богатымъ грѣшникамъ, противъ двоедушія и противъ подчиненія своимъ страстямъ. Необузданныя страсти человѣка премудрый сравниваетъ съ воломъ: какъ волъ иногда истребляетъ молодыя деревья, обгладывая на нихъ листья и свѣ-

жіе побѣдѣ, такъ и страсти губятъ человѣка, предавшагося имъ; нужно своевременно, пока страсти еще не развились, обуздать ихъ, чтобы не дать имъ перевѣса надъ лучшими сторонами своей души,—такое самообузданіе есть одно изъ свойствъ мудрости.

### Предостереженія противъ самонадѣянности, двоедушія и подчиненія страстямъ. (Сир. 5, 1—6, 4).

Глава 5, 1. Не надѣйся на богатство твое

и не говори: «есть у меня *средства!*»

2. не надѣйся на силу твою,

чтобы слѣдовать желаніямъ души своей;  
не слѣдуй *влеченіямъ* сердца твоего и глазъ твоихъ,  
чтобы предаваться дурнымъ удовольствіямъ.

3. Не говори: «кто устоитъ противъ силы моей?»

ибо Господь отмститъ за преслѣдуемыхъ.

4. Не говори: «я согрѣшилъ,—и что мнѣ сдѣлалось?»

ибо Богъ долготерпѣливъ.

(6). Не говори: «милостивъ Господь,

и всѣ грѣхи мой очиститъ».

5. На прошеніе Его не полагайся *беззаботно*,

прибавляя грѣхъ ко грѣху,

7. потому что у Него милость и гнѣвъ,

и на грѣшниковъ падеть ярость Его.

8. Не медли же обратиться къ Нему

и не отлагай со дня на день:

9. потому что внезапно придетъ гнѣвъ Его,

и во время наказанія ты погибнешь.

10. Не полагайся на богатство суетное,

потому что не поможетъ оно въ день гнѣва.

\* \*  
\*

11. Не вѣй по всякому вѣтру

и не ходи по всякой дорогѣ:

12. будь твердъ въ убѣжденіи твоёмъ

и вѣренъ въ словѣ твоёмъ.

13. Будь скоръ, когда слушаешь,

и не спѣши давать отвѣтъ;

14. если имѣешь что-либо, отвѣчай ближнему своему,  
а если нѣтъ,—*положи* руку свою на уста свои.
15. Въ рѣчахъ—слава и безчестіе,  
и языкъ человѣка *приводитъ* его къ паденію;
16. не прослыви человѣкомъ двоедушнымъ  
и не наушничай языкомъ своимъ.
17. потому что на ворѣ лежитъ срамъ  
а на двоедушномъ человѣкѣ еще большій позоръ.
18. Ни въ маломъ, ни въ великомъ не поступай дурно,

Глава 6, 1. и вмѣсто друга не будь врагомъ.

Имя безчестное получить въ удѣлъ стыдъ и позоръ,—  
такъ *будетъ* съ человѣкомъ злымъ, двоедушнымъ.

2. Не вступи во власть страстей своихъ,  
чтобы не истребили онѣ силы твоей, какъ вошь:
3. листья твои онъ съѣстъ, и плоды твои уничтожить,  
и оставить тебя, какъ сухое дерево.
4. потому что страстная душа погубить того, кто имѣетъ  
ее,

и *гибель ея* доставить радость врагу.

\* \*  
\*

Въ 5-й главѣ и началѣ 6-й (стихи 1—4) Иисусъ сынъ Си-  
раховъ предостерегаетъ противъ самонадѣянности богатаго  
грѣшника, не боящагося кары Господней, противъ двоеду-  
шія, приводящаго къ позору, и противъ подчиненія человѣ-  
ка своимъ страстямъ, которыя лишаютъ силы тѣлесной и  
душевной того, кто имъ отдался, и доводятъ его до гибели.

5, 1—2. Мудрый, благочестивый человѣкъ долженъ избѣ-  
гать самодовольства, свойственнаго богатому, сильному и  
счастливому человѣку. „Не надѣйся“, буквально: „не опирайся  
на богатство твое и не говори: есть у меня *средства!*“ или ближе  
къ еврейскому: „есть въ рукѣ моей!“—то же, что въ 11, 24: „не  
рцы: довольна ми суть, и чимъ отселѣ озлобленъ буду?“  
Такое самодовольное наслажденіе богатствомъ отмѣчено и  
въ притчѣ Христовой, гдѣ богачъ мечтаетъ: „и реку ду-  
ши моей: душе, имаша многа блага, лежаща на лѣта мно-  
га,—почивай, яждь, пій, веселися!“ Лук. 12, 19. Эта надежда  
на свое богатство и силу обыкновенно ведетъ къ забвенію  
Бога и къ удовлетворенію своимъ страстямъ, что и выра-  
жено въ дальнѣйшихъ словахъ премудраго. „Не надѣйся на  
силу твою, чтобы слѣдовать желаніямъ души своей“, бук-

важно: „чтобы ходить вслѣдъ желанію души твоей“,—разумѣется главнымъ образомъ тѣлесная сила, здоровье. А далѣе уже опредѣленно говорится, что такія влеченія сердца и глазъ, легко удовлетворяемая самодовольнымъ богачомъ, суть именно дурныя, порочныя влеченія: „не слѣдуй влеченіямъ“—буквально—„не ходи вслѣдъ сердца твоего и глазъ твоихъ, чтобы предаваться дурнымъ удовольствіямъ“, или „чтобы ходить въ желаніяхъ дурныхъ“. Древніе переводы вмѣсто трехъ стиховъ, стоящихъ въ Евр., читаютъ здѣсь только два. Гр. и Сл.: „Не уповай на имѣнія твоя и не рцы: довольна ми суть. Не послѣдуй души твоей и крѣпости твоей, еже ходити въ похотехъ сердца твоего“,—здѣсь изъ четырехъ полустишій 2-го стиха переданы только третье и четвертое, хотя слова „души твоей“ взяты, повидимому, изъ второго, а „крѣпости твоей“—изъ перваго полустишія; Сир. же передаетъ только первое и третье полустишія: „не полагайся на силу твою, чтобы ходить по желаніямъ сердца твоего“. Изъ такого различія древнихъ переводовъ видно, что нельзя два первыхъ полустишія 2 стиха въ Евр. считать вариантомъ къ двумъ слѣдующимъ, такъ какъ первое цѣликомъ переводится въ Сир., а въ Гр. берутся отдѣльныя слова изъ перваго и втораго полустишія. Кромѣ того, и не разъ отмѣченный обычай автора давать три стиха, одинаково начинающіеся, свидѣтельствуетъ, что между 33—35 стихами 4 главы, начинающимися *'ал тэй*, и тремя стихами, слѣдующими послѣ 5, 2 и начинающимися въ Евр. *'ал то'мар* „не говори“,—стояли въ первоначальномъ текстѣ не два, а три стиха, каковыя и имѣются въ Евр. Два первые изъ нихъ начинаются также одинаково:  $\text{לֹא תִשָּׁעַ לְעֵינַיִךְ}$  „не опирайся, не надѣйся“, а третій— $\text{לֹא תִלְכֵךְ}$  „не ходи“,—съ тѣмъ же отрицаніемъ и то же согласованіе глагола. Въ переводахъ ошибочно опущено по два полустишія,—это легко могло произойти при близости двухъ послѣднихъ стиховъ по содержанию. Евр. фразу изъ 1 стиха:  $\text{יְדֵי לִמְנֵי שִׁי}$  „есть въ рукѣ моей“ Гр. передаетъ: *αὐτάρχη μοί ἐστιν* „довольна ми суть“, въ нѣкоторыхъ кодексахъ съ прибавкой: „для жизни“ (70, 106, 248, 253, 308), а Сир.: „я имѣю много“, — свободно, но близко по смыслу. Въ остальномъ, за исключеніемъ указанныхъ отличій, эти переводы близко передаютъ Евр. текстъ. Лат. даетъ перифразъ съ объяснительными дополненіями: „не полагайся на

имущество несправедливое и не говори: достаточна у меня жизнь, ибо ничто не поможетъ во время наказанія и посѣщенія. Не слѣдуй въ крѣпости твоей желанію сердца твоего“,—здѣсь въ 1 стихѣ нѣкоторыя выраженія заимствованы изъ 10-го. Эв. 1а стихъ читаетъ: „не расточай имущества твоего безъ причины“,—вѣроятно, вмѣсто *μη ελεγε* „не полагайся“ Эв. читалъ *μη αποχεε* „не проливай“. Арм. во 2 стихѣ имѣетъ только одно полуступише: „не послѣдуй душѣ и силѣ твоей“. \*)

3—4 (6). Оборотъ рѣчи, употребленный въ 1 стихѣ: „не говори: есть у меня средства“, далъ поводъ автору предложить далѣе три особыя притчи, начинающіяся тѣми же вводными словами и направленныя противъ притѣснителей, надѣющихся на свою силу и на полную безнаказанность, и противъ людей, ведущихъ грѣховную жизнь въ надеждѣ на милосердіе Божіе. „Не говори: кто устоитъ противъ силы моеѣ“ или „кто преможетъ силу мою, ибо Господь отмститъ за преслѣдуемыхъ“. Этотъ совѣтъ стоитъ въ тѣсной связи съ предшествующими словами о самодовольствѣ богатыхъ и сильныхъ; пусть знаетъ сильный и могущественный чловѣкъ, злоупотребляющій своею силою и безнаказанностью, что есть на небесахъ Мститель за притѣсняемыхъ и обиженныхъ,—Самъ Господь. Но у сильныхъ и богатыхъ грѣшниковъ можетъ быть отговорка: „я согрѣшилъ,—и что мнѣ сдѣлалось?“ Сколько грѣховъ остаются безнаказанными, сколько грѣшниковъ благоденствуютъ! Но премудрый устраняетъ эту отговорку тѣмъ, что объясняетъ кажущуюся безнаказанность грѣшниковъ долготерпѣніемъ Божіимъ; Господь не тотчасъ наказываетъ грѣшника, а долго падитъ его, ожидая его исправленія: „ибо Богъ—долготерпѣливъ Онъ“. Наконецъ, грѣшникъ можетъ ссылаться на безконечное милосердіе Божіе, которое несомнѣнно покроетъ всѣ его грѣхи: „не говори: милостивъ Господь, и всѣ грѣхи мои очиститъ“ или „отмоетъ, уничтожитъ“. Противъ такой отговорки премудрый возражаетъ въ дальнѣйшихъ стихахъ.

Въ такомъ порядкѣ, какъ указано, три стиха съ одинаковымъ началомъ стоятъ въ Евр. А и Сир., въ Гр. же, равно и въ Евр. С послѣдняго стиха не имѣется, и читается прямо 5 стихъ. Сл.: „И не рцы: кто мя преможетъ? Господь бо мстятъ отмститъ ти. Не рцы: согрѣшихъ, и что ми бысть?“

\*) См. *Henr. Herkenne. De veteris latinae Ecclii. Leipzig 1899, p. 83.*

Господь бо есть долготерпѣливъ“. Зато въ Сир. не имѣется 6 стиха, который есть въ Евр. А и С и въ Гр., Сл.: „Не рцы: щедрота Его многа есть, множество грѣховъ моихъ очистить“. Разсматривая стихи 4cd, опущенный въ Гр., и 6, легко видѣть, что одинъ представляетъ вариантъ другого, и въ первоначальномъ текстѣ былъ только одинъ изъ нихъ. Обыкновенно полагаютъ, что первоначально былъ только 6 стихъ, а 4cd внесенъ въ текстъ позднѣе, какъ вариантъ къ 6-му. Однако, есть данныя, чтобы утверждать обратное: именно 6 стихъ появился въ текстѣ позднѣе и повелъ къ тому, что въ нѣкоторыхъ спискахъ былъ опущенъ подлинный стихъ, стоявшій послѣ 4-го. Во-первыхъ, замѣченная уже склонность бенъ-Сира къ тремъ одинаково начинающимся стихамъ говорить за это. Во-вторыхъ, то же подтверждаетъ Сир. переводъ. Въ-третьихъ, 6 стихъ начинается такимъ оборотомъ, который, какъ увидимъ, въ Евр. еще носить слѣды прилаживанія его къ предшествующему стиху, сглаженные въ Гр. Получается такая послѣдовательность: первоначальный еврейскій текстъ имѣлъ только 4cd стихъ,—съ одной изъ вѣрныхъ копій его сдѣланъ Сир. переводъ; потомъ появилась вставка—6 стихъ, при существованіи на своемъ мѣстѣ и подлиннаго 4cd стиха,—эту ступень отражаетъ Евр. А; затѣмъ уже осталась только вставка, 6 стихъ, а подлинный 4cd былъ опущенъ,—это Евр. С, Гр. и другіе переводы; возможно, что причиною опущенія подлиннаго стиха былъ простой недосмотръ переписчика, неудивительный въ виду одинаковаго начала его съ предшествующими.

Въ 3 стихѣ въ Евр. стоитъ ׀ַלְּ, т. е. „силу его“, но Сир. читаетъ „силу мою“, и очевидно, что въ Евр. здѣсь простая описка вмѣсто ׀ַלְּ „силу мою“; въ Гр. это слово совсѣмъ не передано, а читается прямо „меня“, что по смыслу одно и то же. Въ Гр. гл. (70, 106, 248, Срл.) и Лат. послѣ „кто мя преможетъ“ имѣется объяснительная прибавка: „за дѣла мои“,—какъ и во второй половинѣ стиха послѣ „отмститъ“: „отмститъ гордость твою“. Вмѣсто Евр. „отмститъ за преслѣдуемыхъ“ или буквально „взыщетъ преслѣдуемыхъ“, Сир. переводитъ свободно: „Богъ есть Мститель всѣхъ гонимыхъ“, а Гр.: ἐξιδικῶν ἐξιδικῆσαι „отмщая отмститъ“, что, по видимому, предполагаетъ иное еврейское чтеніе; прибавка съ „отмститъ ти“, какъ въ Сл., не имѣется въ нѣкоторыхъ

спискахъ (А, S, 55, 155 и др.) и Лат.,—послѣдній переводъ читается: „и не говори: какимъ образомъ я возмогу? или кто покорить меня по причинѣ дѣлъ моихъ? Ибо Богъ отмщая отмститъ“. Въ 4 стихѣ фраза „и что мнѣ сдѣлалось?“ читается въ Гр. и Евр. С:  $\text{וְיָהִי לִי מִן־הַיְהוָה}$ , буквально: „и что было мнѣ?“ въ Евр. А здѣсь имѣется прибавка:  $\text{וְיָהִי לִי מִן־הַיְהוָה לְמִן־הַיְהוָה}$  „и что сдѣлалось мнѣ малѣйшее“ или „и сдѣлалось ли мнѣ что-нибудь?“ Но прибавка эта едва ли была въ первоначальномъ текстѣ, такъ какъ она слишкомъ удлиняетъ первую часть стиха. Въ Гр. гл. прибавлено: и что было мнѣ „печальнаго“, а въ концѣ стиха: Богъ долготерпѣливъ, „не оставитъ Онъ тебя“ (70, 106, 248, Срл.); Лат.: „ибо Вышній—терпѣливый Воздаятель“. Стихъ этотъ приведенъ въ вавилонскомъ талмудѣ, Chagiga 16 а. Послѣдній изъ трехъ разбираемыхъ стиховъ имѣется, какъ сказано, въ Евр. А и Сир.; Сир. переводъ вмѣсто „всѣ грѣхи“ читаетъ „множество грѣховъ“, какъ въ 6 стихѣ, а въ концѣ прибавляетъ: очистить „мнѣ“; Евр. чтеніе подтверждается аналогичнымъ выраженіемъ Пс. 50, 11: „и вся беззаконія моя очисти“.

5. Премудрый настойчиво повторяетъ, что не слѣдуетъ грѣшить въ надеждѣ на то, что Богъ все проститъ по Своему милосердію: „На прощеніе Его не полагайся *беззаботно*, прибавляя грѣхъ ко грѣху“, буквально: „не будь беззаботенъ, для прибавленія грѣха ко грѣху“; Гр. и Сл. довольно близко переводятъ: „О очищеніи безстрашенъ не буди, прилагати грѣхи на грѣхи“. Нѣкоторые Гр. списки и здѣсь вставляютъ объяснительныя дополненія: „чтобы во множествѣ прибавлять грѣхи ко грѣхамъ на опытѣ“  $\text{\epsilon\nu \text{πειρα}}$  (70, 106). Этотъ стихъ приведенъ въ сочиненіи Саадіи Гаона *Сефер гагалуй* <sup>1)</sup>.

(6) Далѣе въ Евр. и въ древнихъ переводахъ, кромѣ Сир., слѣдуетъ, какъ сказано, повтореніе 4cd стиха, съ небольшими отступленіями отъ него и съ приспособленіемъ къ предшествующему. Вторая часть 5 стиха начинается неопредѣленнымъ наклоненіемъ съ предлогомъ:  $\text{לְהוֹסִיף}$  „чтобы прибавлять“; слѣдовало бы и здѣсь ждать подобнаго же оборота, напр.,  $\text{לְהוֹסִיף}$  „говоря“ или „чтобы говорить“, на самомъ дѣлѣ стоитъ  $\text{וְהוֹסִיף}$  „и ты скажешь“, а въ Гр. сохра-

<sup>1)</sup> См. *Cowley a. Neubauer, The original Hebrew of Eccli., Oxford 1897* р. XIX—XX.

нился тотъ же оборотъ, что и въ 4 стихѣ: „Не рцы: щедрота Его многа есть, множество грѣховъ моихъ очиститъ“ Сл. Съ Евр. этотъ стихъ переводится:

„И ты говоришь: велики милости Его,

Онъ проститъ многочисленныя грѣхи мои“.

Съ незначительными вариантами, не касающимися смысла, эта прибавка читается и въ Евр. С. По всей вѣроятности, Сир. отражаетъ здѣсь первоначальный еврейскій текстъ, въ которомъ этой прибавки не было.

7—9. Причина того, почему не слѣдуетъ беззаботно полагаться на милосердіе Божіе и продолжать грѣшить, лежитъ во внезапности и неотвратимости постигающаго грѣшниковъ наказанія. У Господа не только милость, но и гнѣвъ, и милость Его простирается на праведниковъ, а „на грѣшниковъ падетъ ярость Его“, или буквально: „надъ грѣшниками почіетъ ярость Его“. Не слѣдуетъ со дня на день откладывать покаяніе передъ Господомъ, прекращеніе грѣховной жизни: гнѣвъ Его постигнетъ грѣшника внезапно, когда онъ не ожидаетъ,—„и во время наказанія“ или „мщенія ты погибнешь“. Снова имѣются въ виду тѣ несчастія, которыя постигаютъ человѣка по Божію поущенію и которыя способенъ перенести, безъ вреда для себя, только благочестивый человѣкъ, обладающій премудростью и живущій въ страхѣ Божіемъ. Переводы довольно точно передаютъ эти три стиха: Сл.: „Милость бо и гнѣвъ у Него (прибавка: „скоро идетъ“ въ 70, 157, 248, Срл. и Лат.), и на грѣшницѣхъ почіетъ ярость Его. Не медли обратитися ко Господу и не отлагай день отъ дне: Внезапу бо изыдетъ гнѣвъ Господень, и во время мести погибнешь“. Слово *גזר* въ 8 стихѣ—7-я форма отъ *גבר* „разливаться, переходить“—здѣсь въ контекстѣ получаетъ значеніе „медлить, откладывать“, т. е. переходитъ границы удобнаго времени,—въ этомъ значеніи 7-я форма отъ *גבר* не разъ употребляется въ книгѣ бенъ-Сира. Въ 9 стихѣ въ Евр. С, Гр. и Сир. читается: *באת*, „во время“, а въ Евр. А поставлено равнозначущее *ביום* „въ день“, подъ влияніемъ, можетъ быть, этого слова въ 10 стихѣ. Въ срединѣ этого стиха, послѣ словъ: „придетъ гнѣвъ Его“, Гр. гл. имѣетъ вставку:

„и когда ты не безпокоишься, будешь погубленъ“.

10. Когда постигнетъ грѣшника наказаніе Божіе, тогда не спасетъ его богатство: значить, нечего полагаться на него,

оно всегда лживо, суетно. „Не полагайся на богатство суетное, потому что не поможетъ оно въ день гнѣва“. רַבִּי שְׁרָר „богатство лжи, обмана“,—то же, что въ Новомъ Завѣтѣ „цель богатства“ Мѡ. 13, 22, Мр. 4, 19; богатство часто обманываетъ своихъ обладателей, притупляя ихъ сострадательность къ ближнимъ и заставляя бояться потери его. יוֹם עֲבָרָה „день гнѣва“, т. е. время, когда Господь накажетъ грѣшника за всѣ его грѣхи; такъ пророкъ Іезекіиль говорилъ о наказаніи народа израильскаго за его грѣхи: „сребро ихъ и злато не возможетъ избавити ихъ въ день гнѣва Господня“ Іез. 7, 19, ср. Соф. 1, 18, тоже и въ Пр. 11, 4: „не уполюзуютъ имѣнія въ день ярости“. Гр. передаетъ мысль свободно: „Не уповай на имѣнія неправедна, ничимже бо уполюзуютъ въ день наведенія“ Сл.,—вмѣсто „уполюзуютъ“ ὠφελήσαι (такъ въ 248, 307, Срл.), нѣкоторые списки читаютъ ὠφελήσαι σε „принесутъ тебѣ пользу“ (A, S, 70, 106 и др.), а другіе: ὠφελήσαι „не будешь имѣть пользы“; Сир. также прибавляетъ: не поможетъ „тебѣ“; несомнѣнно, это только пояснительная прибавка, не бывшая въ первоначальномъ текстѣ.

11—12. Премудрый снова возвращается къ увѣщанію, мимоходомъ высказанному во 2, 12,—не быть двоедушнымъ, и развиваетъ его подробнѣе. Какъ тамъ двоедушіе представлялось подь образомъ хожденія двумя путями, такъ и здѣсь, съ прибавленіемъ еще новаго образа: „не вѣй по всякому вѣтру и не ходи по всякой дорогѣ“,—это сравненіе; смыслъ его дается тотчасъ же: „будь твердъ въ убѣжденіи“, точнѣе „въ знаніи твоёмъ и вѣренъ въ словѣ твоёмъ“, или буквально: „и пусть одно будетъ слово твое“. Человѣкъ, нетвердый въ своихъ убѣжденіяхъ, измѣняющій ихъ въ угоду временнымъ вѣяніямъ, называется теперь флюгеромъ,—подобнымъ же образомъ характеризуетъ такого человѣка и бенъ-Сира: онъ вѣетъ по всякому вѣтру, т. е. пользуется вѣтромъ съ любой стороны, чтобы сдѣлать выгодное для себя дѣло—вѣять свой хлѣбъ; иначе,—онъ ходитъ по всякой дорогѣ, не разбирая, лишь бы достигъ своей цѣли. Премудрый увѣщаетъ читателя не быть такимъ, а быть твердымъ въ убѣжденіи, въ томъ, истину чего твердо знаешь, и вѣрнымъ въ словѣ,—чтобы слово было одно и не измѣнялось въ зависимости отъ обстоятельствъ. Въ двухъ спискахъ Евр. A и C эти стихи читаются довольно различно, причемъ C больше соответствуетъ Гр. переводу. Въ послѣднемъ не передана тонкость

Евр. оборота въ началѣ 11 стиха: „не будь вѣющимъ“ вмѣсто „не вѣй“ Гр.; Сл.: „Не вѣй себе всякимъ вѣтромъ и не ходи всякимъ путемъ (Остр. прибавляетъ: „неподобнымъ“): сице грѣшникъ двоязыченъ. Будь утвержденъ въ разумѣ твоємъ и едино будь слово твое“. Здѣсь слова:

„такъ—грѣшникъ двоязычный“ (поступаетъ)

являются вставкой въ Гр., взятой изъ 6, 1,—ни въ Евр., ни въ Сир. ея не имѣется. Вторая часть 11 стиха въ Евр. А читается: וְאַל תִּשָּׂא אֶתְּפִלְתְּךָ כְּמַלְאָכָה וְאַל תִּשָּׂא אֶתְּפִלְתְּךָ כְּמַלְאָכָה „и (не будь) обращающимся“ или „не направляйся на путь потока“, т. е., вѣроятно, не будь похожъ на потокъ, стремящійся куда придется; въ Евр. С читается иначе: וְאַל תִּשָּׂא אֶתְּפִלְתְּךָ כְּמַלְאָכָה „и не ходи по всякой дорогѣ“: это послѣднее чтеніе подтверждается Гр. и Сир., — въ послѣднемъ только первое слово соотвѣтствуетъ Евр. А: „не направляйся“, — такъ что можетъ быть признано первоначальнымъ, Евр. А — вариантомъ къ нему, а не совсѣмъ умѣстное здѣсь слово *шибболет* — ошибкою вмѣсто *шибил*. Въ 12 стихѣ слово וְכָמֶנְךָ, въ „знаніи твоємъ“, читалось въ обоихъ спискахъ, но въ Евр. С было затѣмъ исправлено въ וְכָמֶנְךָ въ „словѣ твоємъ“, — явно ошибочно, подъ влияніемъ этого слова въ концѣ стиха; переводы противъ такой поправки. Остальныя различія двухъ списковъ Евр. касаются только написанія словъ и ихъ грамматической формы. Въ Гр. послѣ „въ разумѣ твоємъ“ нѣкоторые кодексы прибавляютъ: „твердомъ“ или „твердо“ (70, 106, 248, 253). Лат. свободно: „не вѣй себя на всякій вѣтеръ и не ходи на всякую дорогу, ибо такъ всякій грѣшникъ испытывается въ двойномъ языкѣ. Будь твердъ на пути Господнемъ, и въ истинѣ разумъ твой и знаніе, и пусть сопровождаетъ тебя слово мира и правды“.

13—14. Начавъ говорить о томъ, какихъ правилъ мудрецъ долженъ держаться въ отношеніи къ собственной рѣчи, и сказавъ о твердости убѣжденій и вѣрности своему слову, авторъ далѣе требуетъ умѣренности въ рѣчи: мудрецъ долженъ больше слушать чѣмъ говорить. „Будь скоръ, когда слушаешь“, — буквально: „при слушаніи“, — „и не спѣши давать отвѣтъ“, точнѣе: „и въ медленности духа возвращай изреченіе“; это правило, обязательное для всякаго, желающаго быть вѣжливымъ и вести разговоръ съ пользою для себя и собесѣдника, подкрѣпляется другимъ, предостерегающимъ отъ пустословія: „если имѣешь что-либо“, буквально:

„если есть при тебѣ, отвѣчай ближнему своему, а если нѣтъ, — *положи* руку свою на уста свои“, въ Евр. короче: „а если нѣтъ,—руку твою на уста твои!“ т. е. не говори ничего, молчи, такъ какъ рука на устахъ—знакъ молчанія, ср. Прит. 30, 32 (по евр. тексту), Іов. 21, 5. Изреченіе, записанное въ 13 стихѣ, вошло, несомнѣнно, въ пословицу и приведено, изъ устъ народныхъ, апостоломъ Іаковомъ въ своемъ посланіи: „да будетъ всякъ человекъ скоръ услышати и косень глаголати, косень во гнѣвъ“ Іак. 1, 19; это не цитата, а именно пословица, введенная апостоломъ въ собственную рѣчь. И здѣсь Евр. С значительно отступаетъ отъ Евр. А, съ которымъ въ общемъ согласны и переводы. Сл.: „Буди скоръ въ слушаніи твоемъ и съ долготерпѣніемъ отвѣщай отвѣтъ. Аще есть въ тебѣ разумъ, отвѣщай искреннему, аще же ни, то буди рука твоя на устѣхъ твоихъ“. Гр. гл. имѣетъ здѣсь двѣ небольшія и одну значительную прибавку. Именно, послѣ словъ „въ слушаніи“ прибавляетъ: „добромъ“ (70, 106, 248, 253, Срл.), а послѣ „отвѣщай отвѣтъ“ прибавляетъ: „прямой“ (70, 248, 253, Срл.); кромѣ того, между двумя частями 13 стиха, послѣ „въ слушаніи добромъ“, въ нѣкоторыхъ спискахъ (70, 248, Срл.) читается:

„и да будетъ въ истинѣ жизнь твоя“.

Замѣчательно, что, исключая послѣднюю большую прибавку, двѣ остальные читаются и въ Евр. С: „будь твердъ въ слушаніи добромъ и въ медленности отвѣчай отвѣтъ твердый“. Отсюда можно заключить, что нѣкоторыя прибавки, имѣющіяся въ Гр. гл., были внесены еще въ еврейскій текстъ и оттуда были приняты въ греческій переводъ. Чтеніе Евр. С является вариантомъ къ первоначальному, сохраненному въ Евр. А; вариантъ этотъ былъ записанъ, можетъ быть, со словъ, какъ пословица. Выраженіе אֲנִי אֶשְׁמַע בְּרִנָּה значитъ буквально: „въ медленности духа“, и употребляется обыкновенно для обозначенія долготерпѣнія, какъ и переведено въ Гр. и Сл.,— въ этомъ значеніи выше (ст. 4) употреблено подобное же выраженіе אֲנִי אֶשְׁמַע בְּרִנָּה „долготерпѣливъ“; но здѣсь послѣ словъ: „будь скоръ въ слушаніи“, естественно принимать это выраженіе въ буквальный смыслъ и переводить: „въ медленности духа“ или „не спѣша“. Въ 14 стихѣ прибавки: если есть у тебя „знаніе“, אֲנִי אֶשְׁמַע בְּרִנָּה въ Гр. и „положи“ руку на уста въ Сир. и Евр. С, сдѣланы для поясненія текста и не принадлежатъ къ первоначальному тексту. Въ Лат. также есть

нѣсколько прибавокъ и отступленій отъ подлинника: „будь кротокъ для слушанія слова, чтобы понимать, и съ мудростію предлагай отвѣтъ вѣрный. Если есть у тебя пониманіе, отвѣчай ближнему, если же нѣтъ, пусть будетъ рука твоя на устахъ твоихъ, чтобы не быть тебѣ пойманнымъ на словѣ невоспитанномъ и не устыдиться“.

15—17. „Въ рѣчахъ—слава и безчестіе“, или буквально: „слава и безчестіе въ рукѣ говорящаго, и языкъ человѣка приводитъ его къ паденію“, или „языкъ человѣка—паденіе его“; подобная же мысль содержится въ Прит. 18, 21: „смерть и животъ въ руцѣ языка, удерживающіе же его снѣдятъ плоды его“, и въ Евангеліи Матѣ. 12, 37 говорится: „отъ словесъ своихъ оправдишися, и отъ словесъ своихъ осудишися“. Премудрый говоритъ, что отъ рѣчей человѣка зависить или слава, или безчестіе его, и что ненадлежащія рѣчи, неосторожныя слова часто бываютъ причиной гибели человѣка, какъ и у насъ говорится: „языкъ его—врагъ его“. Это—новое побужденіе къ тому, чтобы мудрый соблюдалъ совѣтъ больше слушать и меньше говорить, изложенный въ 13—14 стихахъ. Если же говорить человѣкъ, то долженъ быть вѣренъ слову своему (ср. 12 стихъ) и не быть двоедушнымъ и наушникомъ. „Не прослыви человѣкомъ двоедушнымъ и не наушничай языкомъ своимъ“. אִישׁ לְעַד לְעַד буквально „мужъ двойственности“, т. е. человѣкъ двоедушный, какъ „мужъ сновъ“—сновидецъ Бт. 37, 19, „мужъ завѣта“—союзникъ Бт. 14, 18 и мн. др.; לַאֲחֵרִים לְעַד отъ *ragal* „исслѣдовать (регелнога), быть соглядатаемъ, шпионить“, здѣсь можетъ имѣть значеніе: „не наушничай“, не доноси тайно на другого, особенно—неправды, не клеветчи. Ближайшее побужденіе къ исполненію этого совѣта высказывается далѣе: „потому что на ворѣ лежитъ“ или буквально „сдѣланъ срамъ, а на двоедушномъ человѣкѣ—еще больший позоръ“ или „позоръ злой“; воръ крадетъ имущество человѣка, а двоедушный, наушникъ, клеветникъ—его доброе имя, которое, по словамъ бень-Сира, драгоценнѣе сокровищъ и счастья (41, 15—16). Сл. согласно съ Гр.: „Слава и безчестіе въ бесѣдѣ, и языкъ человѣкъ паденіе ему. Не слови шепотникъ и языкомъ твоимъ не уловляй: На татѣ бо студъ есть, и зазоръ лукавъ надъ двоязычнымъ“. Сир. въ концѣ 15 стиха переводитъ свободно: „ведетъ къ паденію“, въ остальномъ точно слѣдуетъ Евр. тексту. Гр. вмѣсто „въ рукѣ говорящаго“ въ 15

стихъ свободно переводить: „въ бесѣдѣ“, ἐν λαλίᾳ; вмѣсто „мужъ двойственности“ или „двоедушный“ въ Гр. читаемъ ψιδωρος „наушникъ“, Сл. „шепотникъ“ въ 16 стихѣ, а въ 17-мъ διγλωσσος „двуязычный“,—первое есть, вѣроятно, свободный переводъ того же Евр. выраженія. Μὴ ἐνέδρευε „не подстерегай изъ засады“, Сл. „не уловляй“, Р. 59 „не строй козней“—вѣрно передаетъ смыслъ Евр. 'אל תרגאל „не наушничай“; стоящее въ Евр. послѣ этого слова וְ—не наушничай „на ближняго“ не передано въ Гр. и Сир. и, вѣроятно, есть позднѣйшая прибавка, взятая изъ 14 стиха. И слова הַבְּרִיָּה „созданъ, сдѣланъ“ срамъ на ворѣ, лежитъ срамъ, Гр. не передаетъ, если не считать ἐστὶν: „на татѣ бо стыдъ есть“ Сл.; однако Сир. передаетъ это слово, почему его слѣдуетъ признать первоначальнымъ. Гр. гл. (70, 106, 248, 253, Срл.) прибавляетъ послѣ „стыдъ“—„жалкій“, μοχθηρά. Въ Лат. еще больше такихъ прибавокъ: „въ рѣчи умнаго“, „языкъ безразсуднаго“ въ 15 стихѣ, „и языкомъ твоимъ не будь поймавъ и посрамленъ“ въ 16-мъ, а 17-й въ Лат. читается: „ибо на ворѣ—позоръ и презрѣніе, и злѣйшее пятно (denotatio) на двуязычномъ, наушнику же ненависть, вражда и поношеніе“. Стихъ 16, какъ мы видѣли, внесенъ въ Евр., въ качествѣ прибавки, послѣ 4. 32 подъ вліяніемъ, вѣроятно, рѣчи о хвастливомъ на языкѣ и слабомъ на дѣлѣ, въ 33 стихѣ 4 главы.

5, 18—6, 1. Въ сношеніяхъ съ людьми слѣдуетъ быть очень осторожнымъ, чтобы не повредить друзьямъ и не получить вслѣдствіе этого дурной славы. „Ни въ маломъ, ни въ великомъ не поступай дурно“, Πῶψη λῆ отъ шахат „портить, разрушать“, а затѣмъ—„поступать развращенно, дурно“, какъ въ Исх. 32, 7: „беззаконноваша людіе твои“; по связи рѣчи, въ Сир. 5, 18 говорится о дурныхъ поступкахъ противъ друзей, и именно о наушничествѣ и двоедушіи: ни по какому случаю,—важному или ничтожному, все равно,—не долженъ человѣкъ поступать вѣроломно съ друзьями: „и вмѣсто друга не будь врагомъ“, т. е. будучи другомъ, зная всѣ дружескія тайны, не окажись врагомъ своему другу, передавая эти тайны другимъ, наушничая на друга, говоря ему одно, а его врагамъ—другое. Такое вѣроломство рано или поздно обнаружится и покроетъ позоромъ двоедушнаго человѣка, погибнетъ его доброе имя: „имя безчестное получить въ удѣлъ стыдъ и позоръ“, т. е. человѣкъ съ именемъ, запятаннымъ вѣролом-

ствомъ, на всю жизнь будетъ окруженъ позоромъ, — „такъ будетъ съ человѣкомъ злымъ, двоедушнымъ“, или: „такъ человѣкъ злой, мужъ двойственности“. Нужно имѣть въ виду, какъ высоко ставитъ бень-Сира доброе имя человѣка, и тогда будетъ понятно, что онъ назначаетъ весьма высокое наказаніе за вѣроломство. Сл.: „О велицѣ и о малѣ не неразумѣвай (Остр. положительнымъ оборотомъ: „разумѣвай“). И вмѣсто друга не буди врагъ: имя бо лукаво студъ и поношеніе наследитъ, сие грѣшникъ двоязыченъ“; здѣсь, какъ и въ Гр., 6-я глава начинается вторымъ полустипіемъ 18 стиха. „Не неразумѣвай“, Гр. μή ἀγνοεῖ „не ошибайся“, передаетъ, можетъ быть,  $\mu\psi\eta\lambda\epsilon$  „не заблуждайся“, какъ вариантъ Евр. *'al tashxet*, „не поступай дурно“. Первое полустипіе 1 стиха очень трудно для разбора. Въ Евр. оно читается:  $\text{פֶּשַׁע רָע וְלִשְׁוֹן הַרְשָׁעִים הַרְשָׁעִים}$ ; трудно понять, какое изъ трехъ именъ существительныхъ служитъ подлежащимъ и какое дополненіемъ къ глаголу „наследуетъ“, „дастъ во владѣніе“. Гр. даетъ ключъ къ рѣшенію этого вопроса, онъ переводитъ буквально все слова: *ὄνομα γὰρ πονηρὸν αἰσχρὸν ἢ καὶ ὄνειδος κληρονομήσει*, — здѣсь „имя дурное“ является подлежащимъ, оно „получитъ въ удѣлъ стыдъ и позоръ“; буквальность перевода говоритъ въ пользу его вѣрности первоначальному тексту, въ которомъ, слѣдовательно, *εἰκαλὸν* стояло въ концѣ фразы, послѣ *xerpa*, и можетъ быть, вмѣсто женскаго рода *torpa* глаголъ читался въ мужескомъ родѣ: *רָשָׁעִים*. Свр. переводитъ это мѣсто свободно: „чтобы тебѣ не наследовать дурного имени и проклятія ( $\mu\lambda\lambda\eta$  вмѣсто  $\mu\psi\eta\lambda\epsilon$ ), и безчестіе и грѣхъ тому, кто ходитъ двумя путями“. Во второй части стиха „грѣшникъ“ въ Гр. есть свободная передача Евр. *'inu ra* „мужъ злой“. Въ нѣкоторыхъ спискахъ Гр. послѣ „не ошибайся“ прибавлено „ни въ чемъ“ (70, 248, Cr1.), вмѣсто *κληρονομήσει* читается *κληρονομήσεις* „получишь въ удѣлъ“ (70, 253), какъ въ Свр., а въ концѣ 1 стиха прибавлено: двязычный „будетъ имѣть безчестіе“ (70, 106, 248, Cr1.). Лат. даетъ истолковательный перифразъ: „правильно поступай одинаково въ маломъ и великомъ, не дѣлайся для ближняго врагомъ вмѣсто друга; ибо поношеніе и безчестіе наследуетъ злой и всякій грѣшникъ завистливый и двязычный“.

2—4. Человѣкъ долженъ жить по закону Божію и по указаніямъ премудрости, а не по требованіямъ собствен-

ныхъ дурныхъ склонностей, страстей; горе человѣку, подпавшему власти страстей: онѣ приведутъ его къ гибели, на радость врагамъ. „Не впади во власть страстей твоихъ“, буквально: „въ руку души твоей“; здѣсь душа представляется носителницею низкихъ, животныхъ потребностей человѣка, въ противоположность премудрости, которая, живя въ человѣкѣ, направляетъ его къ духовнымъ благамъ; въ этомъ смыслѣ въ Прит. 23, 2 (Сл. 3) „душа“ обозначаетъ алчность, такъ что  $\text{וְיָדָךְ לְעַבְדֶּךָ}$  „рука души“ значить то же, что „рука алчности“, Рус. „алчный“, Слав. „несытнѣйшій“. Разъ человѣкъ отдается во власть страстямъ своимъ, онъ неминуемо погибнетъ: какъ корова объѣдаетъ иной разъ плоды молодого дерева вмѣстѣ съ листьями, оставляя только сухой стволъ,—такъ страстная душа погубитъ человѣка, не обуздавшаго ея вождельнѣй, и гибель его доставитъ радость врагамъ. Большія трудности для пониманія представляетъ вторая часть 2 стиха, въ связи съ дальнѣйшими словами. Въ Гр. и Сл. эти три стиха читаются: „Не возноси себе советомъ души твоея, да не расхищена будетъ аки юнецъ душа твоя (Остр. опускаетъ цѣлое предложеніе отъ словъ: „да не“ до „душа твоя“); Листвіе твое пояси, и плоды твоя погубиши, и оставиши себе яко древо сухо. Душа лукава погубитъ стяжавшаго ю, и порадованіе врагомъ сотворитъ его“. Фразѣ: „чтобы душа твоя не была растерзана (Сл. „расхищена“), какъ волъ“,  $\text{יַנָּא מְהֵ דִּיִּרְפָּאָהָּ וְסֵ תִּבְרֹסֵ הֵ פִּיחָהָ סוּב}$ , въ Евр. соотвѣтствуетъ:  $\text{וְיָדָךְ לְעַבְדֶּךָ}$  „и сдѣлаетъ тучною силу твою свыше тебя“; можно думать, что здѣсь имѣется въ виду тѣлесная, животная сила человѣка, которая, увеличиваясь, можетъ подавить его умственные и нравственные силы. Но послѣднее слово Евр. фразы, *залейка* „надъ тобою“, явилось здѣсь, несомнѣнно, ошибочно, подъ вліяніемъ слѣдующаго такого же слова:  $\text{וְיָדָךְ}$  „листья твоя“; однако, безъ этого слова полустигшіе остается слишкомъ короткимъ, и можно думать, что здѣсь опущено какое-то слово, и переводы Гр. и Сир. указываютъ, что опущенное слово имѣло значеніе: „какъ волъ“. Правда, это неожиданное сравненіе много затрудняло толкователей, такъ что они предлагали здѣсь разныя поправки, чтобы добиться болѣе удовлетворительнаго смысла, однако свидѣтельство двухъ переводовъ въ данномъ случаѣ едва ли можетъ быть оспариваемо. Такъ, Бендтсенъ думалъ, что въ первоначальномъ текстѣ стояло

здѣсь בְּשׂוֹרֵךְ „какъ виноградная лоза“, а переводчики прочитали בְּשׂוֹר „какъ вошь“, Риссель предполагалъ чтеніе בְּשׂוֹרֵךְ „какъ виноградникъ“, Друзій בְּתוֹר „какъ горлица“, Бѣтчеръ ὡς σταυρός, „какъ колъ“, вмѣсто ὡς ταῦρος, Эйхгорнъ ὡς τῶς „какъ павлинъ“ и т. п. <sup>1)</sup>). Всѣ догадки, предполагавшія иное еврейское чтеніе, а не то, какое передано въ переводахъ, не оправдались Евр. текстомъ, но и онъ не далъ разрѣшенія труднаго вопроса; во всякомъ случаѣ, не будетъ ошибки признать, что въ первоначальномъ еврейскомъ текстѣ стояло здѣсь сравненіе *kəšōr* или иное подобное съ значеніемъ „какъ вошь“. Сказуемое передано въ Гр. глаголомъ διαρπάξω „терзать, грабить“, которымъ въ Исх. 27 передается еврейскій глаголь אָרַבַּ, Сир. переводить: „и не взыщеть, какъ вошь, силы твоей“,—предполагается еврейскій глаголь אָרַבַּ „искать“; отсюда можно заключить, что Евр. чтеніе אָרַבַּ „сдѣлаетъ тучною“ не есть безспорное, и что вмѣсто него могъ стоять другой глаголь, напр., אָרַבַּ, переданный въ Гр., съ значеніемъ „истребить, уничтожить“, буквально: „сожжетъ“; въ Исх. 22, 5 этотъ глаголь употребляется въ законѣ о потравѣ въ значеніи „стравить“,—это значеніе можетъ дать ключъ къ пониманію и разбираемаго мѣста книги бенъ-Сира. Травятъ чужія поля, выпуская на нихъ свой скоть, какъ и въ Исх. 22, 5: „аще же кто потравитъ ниву или виноградъ, и пуститъ скоть свой пастися на чужой нивѣ“, и т. д.; здѣсь, въ Сир. 6, 3, человѣкъ, предавшійся страстямъ, представляется подь образомъ дерева, съ котораго срывають листья и плоды и оставляють его голымъ,—продолжается, очевидно, сравненіе, начатое во 2 стихѣ. Если же такъ, то „вошь“, о которомъ здѣсь говорится, является именно тѣмъ животнымъ, которое объѣдаетъ листья и плоды. Не препятствуетъ относить къ „волу“ глаголы 3 стиха и женскій родъ этихъ глаголовъ, такъ какъ „вошь“ *šōr* употребляется въ Библии не только о волѣ, но и о коровѣ и имѣетъ здѣсь значеніе собирательное <sup>2)</sup>). Такимъ образомъ, премудрый, говоря о страстяхъ, подтачивающихъ силы человѣка, сравнилъ эти страсти съ воломъ, обгладывающимъ молодое дерево; въ Пр. 7, 22

<sup>1)</sup> См. O. Fritzsche, Kurzgef. exeg. Handbuch zu den Apokryphen, 5 Lief., Leipzig 1859. S. 35—36.

<sup>2)</sup> См. W. Gesenius' Hebräische Grammatik, völlig umgearbeitet von E. Kautzsch. 26 Aufl. Leipzig 1896. S. 458.

волъ является образомъ похотливаго человѣка, и въ Іер. 50, 11 волы являются образомъ людей, преданныхъ страстямъ: сильное, упрямое и сердитое животное вполне пригодно для сравненія съ нимъ необузданныхъ страстей человѣка. Продолжая сравненіе, премудрый говоритъ уже о волѣ, какъ образѣ страстей, и о подчинившемся имъ человѣкѣ, какъ о деревѣ: „листья твои онъ съѣстъ, и плоды твои уничтожить, и оставить тебя, какъ сухое дерево“,—такая участь дѣйствительно постигаетъ иногда молодыя деревца, которыя обглаживаются скотомъ и засыхаютъ. Подобнымъ образомъ понималъ данное мѣсто и Р. 59, переводя его, примѣнительно къ сирскому и латинскому переводамъ, такъ: „не возносишь мыслию души своей, чтобы она не погубила тебя, какъ дикій волъ, не поѣла твоихъ листьевъ, не истребила твоихъ плодовъ и не оставила тебя, какъ сухое дерево“.

Гр. свободно переводитъ начало 2 стиха: Евр. „не впади въ руку души твоей“, а Гр. „не превозноси себя по волѣ души своей“. Второе лицо глаголовъ въ 3 стихѣ въ Гр., какъ очевидно само собою, употребляется ошибочно. Въ 4 стихѣ вмѣсто единственнаго числа: „стяжавшаго ю“ въ Сл. и Гр., какъ и въ Сир., въ Евр. стоитъ множественное: אֲרִיִּים „обладающихъ ею“, но смыслъ отъ этого не измѣняется, и легко предположить незначительную опisku въ Евр., производшую измѣненіе числа (лишнее ם). Конецъ 4 стиха буквально съ Евр. читается: „и радость врага постигнетъ ихъ“, въ Гр. и Сир. свободно: „и сдѣлаетъ его предметомъ радости для врага“; такъ же свободно Гр. „душа лукава“ вмѣсто Евр. „душа сильная, жестокая“, или „страстная“, какъ въ Ис. 56, 11: „пси безстудніи душею, не вѣдающе сытости“. Лат. свободно передаетъ 2 стихъ: „не превозносишь въ помышленіи души твоей, какъ волъ, чтобы не была исторгнута доблесть твоя глупостію“, а въ концѣ 4 стиха прибавляетъ: „и доведетъ до жребія нечестивыхъ“.

### Объ истинной и ложной дружбѣ (Сир. 6, 5—17).

5. Языкъ сладкорѣчивый умножаетъ друзей,  
и пріятныя уста заводятъ знакомства.
6. Пусть будетъ у тебя много знакомыхъ,  
но совѣтниковъ—одинъ изъ тысячи;

7. если заводишь друга,—заводи осмотрительно  
и не спѣши довѣряться ему.
  8. Ибо бываетъ другъ—*только* на время,  
и онъ не останется *съ тобою* въ день скорби;
  9. бываетъ другъ, который превратится во врага  
и обнаружить ссору, позорную для тебя;
  10. бываетъ другъ—участникъ стола,  
и не найти его въ день несчастія.
  11. Въ счастіи твоёмъ онъ—какъ ты самъ,  
а въ несчастіи твоёмъ удаляется отъ тебя;
  12. если постигнетъ тебя несчастіе, онъ обращается про-  
тивъ тебя  
и скрывается отъ лица твоего.
  13. Отъ враговъ твоихъ отдаляйся  
и съ друзьями своими будь остороженъ.
- \* \*  
\*
14. Вѣрный другъ—твердая защита,  
и кто нашель его, *тотъ* нашель сокровище;
  15. нѣтъ цѣны вѣрному другу,  
и нѣтъ мѣры пользы отъ него;
  16. вѣрный другъ—врачевство для жизни,  
и *только* боящіеся Бога приобрѣтутъ его.
  17. Боящійся Господа пользуется вѣрною дружбой,  
потому что каковъ онъ *самъ*, таковъ и ближній его.

\* \*  
\*

Между различными пороками, противъ которыхъ предупреждать премудрый, былъ порокъ двоедушія, дѣлающій изъ друга врага, 6, 1, ср. 5, 11—17; это даетъ автору поводъ далѣе подробно говорить о дружбѣ и раскрыть качества какъ ложнаго друга, такъ и истиннаго,—этимъ и занять небольшой отдѣлъ книги бенъ-Сира, 6, 5—17.

5. Больше всего друзей бываетъ у того, кто умѣетъ пріятно говорить, такъ какъ дружба обыкновенно начинается бесѣдою. „Языкъ сладкорѣчивый“, или „гортань сладкая умножаетъ друзей, и уста пріятныя заводятъ знакомство“, съ Евр. буквально: „привѣтствующія миромъ“, т. е. часто привѣтствуютъ знакомыхъ и отвѣчаютъ на ихъ привѣтствія. Въ Евр. въ первомъ полустишіи употреблено единственное число: „друга“, въ смыслѣ собирательномъ, вмѣсто „друзей“, какъ и въ переводахъ,—Сл.: „Гортань сладокъ умножить други

своя, и языкъ доброглаголивъ умножить добры бесѣды“ здѣсь въ концѣ стиха, какъ и въ Гр., „умножить“ прибавлено по смыслу, а „добры бесѣды“—свободный переводъ Евр. словъ „привѣтствующія миромъ“. Сир. переводитъ свободно весь стихъ: „привѣтливыя уста,—много друзей у него, и рѣчь праведниковъ есть пожеланіе мира“; еще свободнѣе Лат.: „сладкое слово умножаетъ друзей и укрощаетъ враговъ, и языкъ пріятный изобилуетъ у хорошаго человѣка“.

6—7. Но легкость пріобрѣтенія друзей для человѣка, пріятнаго въ разговорѣ, не должна располагать къ заведенію какъ можно большаго количества друзей; не слѣдуетъ легкомысленно относиться къ заключенію дружбы. „Пусть будетъ у тебя много знакомыхъ“, буквально „много мужей мира твоего“, привѣтствующихъ тебя словомъ: „миръ!“ — „но совѣтниковъ“ или „мужей совѣта твоего“, т. е. посвященныхъ во всѣ твои тайны, — „одинъ изъ тысячи“. Этотъ мудрый житейскій совѣтъ авторъ раскрываетъ далѣе въ параллельномъ стихѣ: „если заводишь друга,—заводи осмотрительно и не спѣши довѣряться ему“; полное довѣріе другу должно вызываться не легкомысліемъ довѣряющагося, а продолжительнымъ испытаніемъ вѣрности друга. Евр. „мужи мира твоего“ въ Сир. передается довольно точно: „освѣдомляющіеся о твоемъ благополучіи“, т. е. привѣтствующіе тебя, а въ Гр. не совсѣмъ удачно: οἱ εἰρηνεύοντες „живущіе въ мирѣ“. Во второй части 6 стиха въ Евр. употреблено единственное число „мужъ совѣта“, а въ Гр. совершенно правильно—множественное, такъ какъ выраженіе это имѣетъ здѣсь собирательное значеніе. ׀ַׁׁׁׁ въ Евр. слѣдуетъ читать, вѣроятно, ׀ַׁׁׁׁ „въ испытаніи“, т. е. осмотрительно, ср. 4, 19. Сл.: „Мирствующіи (Остр.: смиряющіися) съ тобою да будутъ мнози, совѣтницы же твои одинъ отъ тысящъ. Аще стяжеша друга, во искушеніи стяжи его, и не скоро увѣрися ему“. Стихъ этотъ приводится, съ нѣкоторыми измѣненіями, и въ талмудѣ (Synhedrin f. 100b, Jebamoth f. 63b), а также у Саадія Гаона<sup>1)</sup>.

8—10. Осторожность при заключеніи дружбы необходима потому, что часто друзья бываютъ ложные: „бываетъ другъ—только на время“, или съ Евр. „сообразно съ временемъ“, т. е. пока ему выгодно, „и онъ не останется съ тобою въ

<sup>1)</sup> См. Cowley a. Neubauer, The original hebrew of Eccli., p. XX.

день скорби“, когда ты будешь нуждаться въ поддержкѣ и помощи,—ложный другъ тогда-то и оставитъ тебя, не желая разстраивать себя видомъ твоего горя или боясь, что придется помогать тебѣ. Бываетъ и такой другъ, „который превратится во врага и обнаружитъ ссору, позорную для тебя“, буквально: „ссору позора твоего“; при разрывѣ съ другомъ человекъ благородный не станетъ говорить худого про бывшаго друга, но человекъ низкій, поссорившись съ другомъ, превращается въ злѣйшаго врага, старается опозорить своего бывшаго друга, пользуясь для этого всѣмъ, что узналъ про него во время близкихъ съ нимъ отношеній. Бываютъ, наконецъ, друзья своекорыстные, любящіе жить на чужой счетъ,—такіе, конечно, первыми покинутъ человека, когда постигнетъ его несчастье: „бываетъ другъ—участникъ стола“, любящій только покушать у друга, „и не найти его въ день несчастія“,—та же мысль и въ Пр. 19, 4. Всѣ эти три стиха имѣютъ одинаковое начало: אִישׁ אֶחָד׃ „есть другъ“, только въ 8 передъ этими словами стоитъ союзъ *כִּי* „потому что“, котораго нѣтъ въ Сир. Впрочемъ, въ Сир. нѣтъ и двухъ слѣдующихъ стиховъ, 9 и 10, — очевидно, по недосмотру, вслѣдствіе одинаковаго начала всѣхъ стиховъ, или сходнаго окончанія 8 и 10 стиховъ: אִישׁ אֶחָד׃ „скорби“ и אִישׁ אֶחָד׃ „несчастія“. Гр. и Сл. передаютъ эти стихи очень точно: „Есть бо другъ во время свое, и не пребудетъ во время скорби твоея; И есть другъ, премѣняйся во врага, и сваръ поношенія твоего открыеть; И есть другъ общникъ трапезамъ, и не пребудетъ во время скорби твоея“. Въмѣсто „во врага“ εἰς ἐχθρόν въ 9 стихѣ, какъ читается въ Сл. и нѣкоторыхъ спискахъ Гр. (А, С, 70, 55, 106 и др.), въ другихъ спискахъ стоитъ εἰς ἔχθραν, переходитъ „во вражду“, — вѣроятно, это чтеніе и есть первоначальное въ Гр., оно свободно передаетъ Евр. текстъ; Лат. отступаетъ только въ 9b: „и есть другъ, который обнаружитъ ненависть, и ссору, и поношенія“.

11—12. Описывается ложный другъ, который остается другомъ только до тѣхъ поръ, пока человекъ счастливъ, и покидаетъ его, какъ только онъ впадаетъ въ несчастіе. „Въ счастіи твоёмъ онъ—какъ ты самъ“, т. е. кажется тѣснѣйшимъ твоимъ другомъ,—„второй ты“, какъ въ Р. 59,—„а въ несчастіи твоёмъ удаляется отъ тебя; если постигнетъ тебя несчастіе, онъ обращается противъ тебя и скрывается

отъ лица твоего“. Гр. и Сл.: „И во благихъ твоихъ будетъ якоже ты, и на рабы твоя дерзнетъ; Аще смиренъ будеши, будетъ на тя, и отъ лица твоего скрывается“. Первая фраза 11 стиха: „и во благихъ твоихъ будетъ якоже ты“ означаетъ то же, что и въ Евр.: во время счастья твоего онъ будетъ, какъ ты; но Рус., подъ вліяніемъ второй части стиха, понимаетъ ее узко: „въ имѣніи твоёмъ онъ будетъ какъ ты“, т. е. будетъ безцеремонно распоряжаться твоимъ имуществомъ, какъ своимъ. Во второй же части 11 стиха Гр. далеко отступаетъ отъ Евр.: вмѣсто „и въ несчастіи твоёмъ удаляется отъ тебя“ **וּבְרַעְוָהּ יִתְנַדֵּה מִפָּנָי**, Гр. имѣетъ: „и дерзко, свободно будетъ обращаться, παρρησιάζεται, съ домочадцами твоими“, т. е. будетъ распоряжаться ими, какъ въ собственномъ домѣ; можетъ быть, Гр. читалъ **וּבְרַעְוָהּ יִתְנַדֵּה**. Евр. чтеніе подтверждается Сир. Вмѣсто Евр.: „если постигнетъ тебя несчастіе“, Сир. имѣетъ: „если падешь“, а Гр.: „если ты будешь униженъ“,—свободный переводъ тѣхъ же Евр. словъ, какъ и далѣе въ Сир.: „пойдетъ и скроется отъ тебя“. Лат. очень неправильно передаетъ свой Гр. подлинникъ: „Если другъ останется неизмѣннымъ, то пусть будетъ какъ бы равнымъ тебѣ и пусть довѣрительно поступаетъ съ домочадцами твоими. Если онъ уничтожитъ себя передъ тобою и скроетъ себя отъ лица твоего, то ты будешь имѣть единодушную добрую дружбу“. Нельзя не замѣтить, что Лат. переводчикъ очень плохо понялъ смыслъ Гр. текста и изложилъ здѣсь свою собственную мысль, воспользовавшись только отдѣльными словами подлинника.

13. Какъ заключеніе къ предшествующимъ совѣтамъ, выставляется общая мысль: „отъ враговъ твоихъ отдаляйся и съ друзьями своими будь остороженъ“. Враговъ легко узнать, отъ нихъ слѣдуетъ держаться подальше, чтобы они не могли причинить много вреда; гораздо опаснѣе ложные друзья, могущіе воспользоваться своею близостью къ человеку во вредъ ему,—вотъ почему бень-Сира совѣтуетъ ко всѣмъ вообще друзьямъ относиться осторожно, чтобы узнать, кто изъ нихъ истинный и кто ложный другъ. Стихъ приведенъ у Саадія Гаона согласно съ Евр., только вмѣсто **וְהָיָה** „будь остороженъ, внимателенъ“, Саадія употребляетъ синонимъ **וְהָיָה** „будь остороженъ“. Переводы слѣдуютъ Евр.; Сл.: „Отъ враговъ твоихъ отлучися и отъ друзей твоихъ

внимай“, Сир.: „отъ врага твоего удайся и друга твоего остерегайся“, единственное число въ собирательномъ смыслѣ.

14—16. Въ противоположность другу ложному, котораго слѣдуетъ остерегаться, вѣрный другъ является неоцѣненнымъ сокровищемъ для того, кто его имѣетъ, и наградою ему отъ Бога за благочестивую жизнь. „Вѣрный другъ—твердая защита, и кто нашелъ его, тотъ нашелъ сокровище; нѣтъ цѣны вѣрному другу, и нѣтъ мѣры пользы отъ него“, или добру, приносимому имъ тебѣ, такъ какъ истинный другъ заботится о тебѣ, какъ о самомъ себѣ и даже болѣе: извѣстны случаи, когда друзья отдавали за друга свою жизнь; библейскій примѣръ вѣрной дружбы—Ионаеанъ, сынъ Сауловъ, преданный другъ Давидовъ (1 Цар. 19, 1—7, 20 гл., особенно за ст., и др.). Вѣрный другъ заботится не только о внѣшнемъ благополучіи друга, но и о душѣ его, и готовъ всегда удержать его отъ несправедливаго дѣла, исправить его ошибки; въ этомъ отчасти смыслѣ премудрый говоритъ далѣе, что „вѣрный другъ—врачевство для жизни“, такое лѣкарство, которое поддерживаеетъ жизнь. Вотъ почему такое великое благо, какъ истинный другъ, посылается Богомъ только людямъ благочестивымъ: „и только боящіеся Бога приобрѣтутъ его“. Всѣ эти три стиха, соотвѣтствующіе тремъ стихамъ о ложномъ другѣ, ст. 8—10, имѣютъ въ первой части тождественныя выраженія אֱוֹן אֱוֹן „другъ вѣрности“, или „вѣрный“, хотя это выраженіе и не вездѣ стоитъ въ началѣ стиха, какъ было въ прежде отмѣченныхъ случаяхъ. Гр. и Сл.: „Другъ вѣренъ—кровь крѣпокъ, обрѣтый же его, обрѣте сокровище (Гр. списокъ 70 прибавляетъ: сокровище „благословенія“). Другу вѣрну нѣсть измѣны, и нѣсть мѣрила добротѣ его. Другъ вѣренъ—врачеваніе (Остр.: утѣха) житію, и боящіеся Господа обрящутъ его“. „Добротѣ его“, τῆς χαλλονῆς αὐτοῦ, въ Евр. אֱוֹן אֱוֹן собственно „добрымъ качествомъ его“ или же „добру, получаемому отъ него“, „пользѣ отъ него“,—последнее по смыслу правильнѣе. Во всякомъ случаѣ, очень узко понимаетъ это выраженіе Рус.: „добротѣ его“; правильнѣе Р. 59: „и достоинству его нѣтъ цѣны“. Вмѣсто словъ: „кровь крѣпокъ“, σκέπη κραταιά „крѣпкій покровъ“, „твердая защита“, въ Евр. читается: другъ вѣрный—„другъ крѣпости“, т. е. „другъ твердый“,—такъ же и въ Сир.; но это чтеніе слѣдуетъ признать ошибочнымъ, такъ какъ въ двухъ слѣдующихъ стихахъ, параллельныхъ 14-му,

нигдѣ нѣтъ повторенія слова 'dgeb „другъ“ въ сказуемомъ, и здѣсь оно явилось, какъ описка; вѣрное чтеніе сохранено въ Гр. Первая часть 16 стиха буквально читается съ Евр.: „сумка жизни  $\square\text{ׁׁׁׁׁׁ}$ —другъ вѣрный“; *צרור* значитъ „мѣшочекъ, сумка“—для денегъ, Бт. 42, 35, Прит. 7, 20 („кошелекъ серебра“ Рус., Сл.: „довольно сребра“), ср. Агг. 1, 6;—для мирры П. П. 1, 12; въ образной рѣчи обозначаетъ то вмѣстилище, въ которомъ хранится у Бога беззаконіе человѣка, Іов. 14, 17 („запечатлѣлъ же ми еси беззаконія въ мешцѣ“), и его жизнь, 1 Цар. 25, 29,—въ послѣднемъ мѣстѣ употребляется то же самое выраженіе, что и у бень-Сира, „сумка жизни“ („будетъ душа господина моего привязана союзомъ жизни у Господа Бога“), оттуда, вѣроятно, оно и взято авторомъ. Но переводы Гр. и Сир. согласно читаютъ „лѣкарство жизни“,—повидимому, въ этомъ смыслѣ они понимаютъ выраженіе „сумка жизни“, такъ какъ едва ли можно предполагать здѣсь иное еврейское выраженіе въ ихъ подлинникѣ (напр.,  $\text{ׁׁׁׁׁׁ}$  „бальзамъ“, какъ думаетъ Шехтеръ, или  $\square\text{ׁׁ}$ —арамейское слово для обозначенія порошка, лѣкарства, какъ предполагаетъ Изр. Леви). И пониманіе древнихъ переводовъ можно признать правильнымъ, такъ какъ трудно придумать иное объясненіе такого образа; выше сказано, что сумочки употреблялись иногда для мирры, значитъ, онѣ могли служить вмѣстилищемъ и лѣкарственныхъ мазей,—этимъ и объясняется, вѣроятно, пониманіе Гр. и Сир. переводчиковъ. „Лѣкарство жизни“ или „врачество для жизни“—этотъ переводъ правильно выражаетъ мысль автора, желавшаго сказать, что истинный другъ поддерживаетъ жизнь человѣка и исправляетъ ее, если она уклоняется отъ вѣрнаго пути. Вторая половина 16 стиха въ Сир. передана свободно: „и это тотъ (есть вѣрный другъ), кто боится Бога“. Лат. также свободно передаетъ 15b и 16a полустихія: „и всѣ золото и серебра не сравнится съ (non est digna contra) благомъ вѣрности его. Вѣрный другъ—лѣкарство жизни и безсмертія“...

17. Свою рѣчь о дружбѣ премудрый заканчиваетъ раскрытіемъ только-что высказанной мысли о томъ, что вѣрнаго друга можетъ имѣть только благочестивый. „Боящійся Господа пользуется вѣрною дружбой, потому что каковъ онъ самъ, таковъ и ближній его“: другомъ его можетъ быть только благочестивый же человѣкъ, а такой никогда не сдѣ-

дается ложнымъ другомъ,—вотъ почему благочестивый имѣеть вѣрныхъ друзей. Такое чтеніе стиха возстановлено по древнимъ переводамъ, которые здѣсь сохранили, повидимому, первоначальный видъ текста; Гр. и Сл.: „Боящійся Господа управляетъ дружбу свою, якоже бо самъ, тако и искренній его“,— „управляетъ“, т. е. дѣлаетъ прямою, правильною, вѣрною“, Сир. во множественномъ числѣ: „боящіеся Бога пребудутъ въ его дружбѣ“ и т. д. Въ Евр. же первая часть стиха опущена,—очевидно, потому, что она начиналась одинаково со второю частью предыдущаго стиха,—а для дополненія стиха, оставшагося только въ одномъ полустишіи, прибавлена новая фраза, и стихъ получился такой: „ибо какъ онъ, такъ и ближній его, и какъ имя его, такъ и дѣла его“, т. е. онъ благочестивъ, боится Бога не по имени только, но и на дѣлѣ. Рус. не совсѣмъ правильно передаетъ Гр. подлинникъ: „боящійся Господа направляетъ дружбу свою такъ, что, каковъ онъ самъ, такимъ дѣлается и другъ его“; Р. 59, ссылаясь на сирскій и арабскій переводы, предлагаетъ очень свободную, хотя и вѣрную по мысли, передачу: „между богобоязненными бываетъ прочное дружество, потому что они единомысленны“.

Прот. А. Рождественскій.

---

## Первый польскій сеймъ послѣ убійства Юсафата Кунцевича.

**С**ЕЙМОВАЯ конституція 1623 года о греческой религіи не могла внести настоящаго успокоенія въ православное западнорусское общество по самой уже своей незаконченности. Имѣвшая въ виду не существо дѣла, а лишь ближайшіе интересы переживаемаго момента, она создавала возможность различнаго пониманія и использованія установленнаго ею своего рода перемирія въ новомъ періодѣ борьбы православія съ уніей.

Со стороны пановъ рим.-католическаго вѣроисповѣданія оказывалось возможнымъ по мѣстамъ и очень благопріятное для православія пониманіе сеймовой конституціи 1623 года. Примѣромъ такого пониманія ея можетъ служить краковскій каштелянъ, кн. Юрій Збаражскій, одинъ изъ выдающихся политическихъ дѣятелей того времени. Тотчасъ же послѣ сейма 1623<sup>1</sup> года онъ, въ качествѣ пинскаго старосты, распорядился о возобновленіи въ Пинскѣ, кафедральномъ городѣ пинскаго униатскаго епископа, открытаго совершенія православнаго богослуженія. Пинскимъ старостамъ съ давнихъ поръ принадлежало право подаванія пинской православной церкви во имя св. Θεодора Тирона. Послѣ смерти послѣдняго православнаго священника этой церкви Андрея Якововича (назначеннаго къ ней еще пинскимъ старостой Лаврентіемъ Войной, литовскимъ подскарбіемъ), Θεодоровская церковь въ теченіе нѣсколькихъ лѣтъ оставалась вакантною. Въ это время изъ

<sup>1</sup>) Лаврентій Война умеръ въ 1580 году (Wolff, Senatorowie, 186).

нея исчезли всѣ священные сосуды, богослужебныя книги и другія церковныя принадлежности. Осталось въ ней лишь нѣсколько старыхъ образовъ. Сама церковь обветшала и полуразрушилась. Церковный погостъ былъ безъ ограды. Церковныя земли захвачены разными лицами... Кн. Збаражскій (по словамъ состоявшаго у него на службѣ шляхтича Ив. Полихновскаго) и обратилъ вниманіе на то, что въ его староствѣ пинскомъ насталь съ введеніемъ уніи великій непорядокъ, что православные, не желая принимать унію, умираютъ безъ напутствованія св. таинствами, а дѣти ихъ безъ крещенія. Поэтому, согласно съ конституціями прошлыхъ сеймовъ, и въ частности съ конституціей сейма 1623 года, Збаражскій распорядился, чтобы Феодоровская церковь въ Пинскѣ, по примѣру другихъ городовъ, принадлежала впредь людямъ стародавней греческой религіи, шляхетскаго, мѣщанскаго и всякаго другого состоянія, не принимающимъ уніи, для свободнаго совершенія въ ней ихъ богослуженія. Шляхтичу Полихновскому и поручено было передать церковь православному духовенству, освидѣтельствовавши ее предварительно внутри и снаружи <sup>2)</sup>).

Но едва ли такое благопріятное для православія пониманіе сеймовой конституціи 1623 года, какое проявилъ кн. Ю. Збаражскій, было сколько-нибудь общераспространеннымъ. Полоцкій уніатскій архіепископъ Юсафатъ Кунцевичъ нисколько не ослабилъ послѣ сейма 1623 года своей религіозно-церковной ревности. Ни одна изъ насильственно отобранныхъ имъ въ предыдущіе годы православныхъ церквей въ Витебскѣ, Полоцкѣ, Оршѣ и другихъ городахъ не была имъ возвращена православнымъ жителямъ этихъ городовъ. Въ Восточной Бѣлоруссіи не оказалось послѣдователей у кн. Ю. Збаражскаго. Даже Левъ Сапѣга, столь краснорѣчиво въ 1622 году поучавшій Юсафата Кунцевича религіозной вѣротерпимости, ничего

<sup>2)</sup> Освидѣтельствованіе Феодоровской церкви произведено Полихновскимъ 19 марта 1623 года. Заявленіе о передачѣ ея православному духовенству внесено имъ въ пинскія гродскія книги 30 марта 1623 года (Арх. зап.-рус. уніат. митр., I, № 485). Заявленіе и освидѣтельствованіе произведены Полихновскимъ по устному и письменному приказу Збаражскаго; но самаго письменнаго приказа Збаражскаго не приведено въ документъ. Говоря о передачѣ Феодоровской церкви православнымъ жителямъ г. Пинска, Полихновскій выразился, что онъ передалъ имъ „на братство по примѣру иныхъ городовъ“. Кн. Збаражскій обѣщаль сохранить церковь подъ своей защитой и властью до своей смерти.

не предпринялъ въ 1623 г. для улучшенія фактическаго положенія православія въ ней. И не въ одной полоцкой епархіи послѣ сейма 1623 года все осталось попрежнему. Посвященнымъ патр. Теофаномъ епископамъ другихъ западнорусскихъ православныхъ епархій попрежнему нельзя было въ нихъ фактически утвердиться. Объ этомъ съ прискорбіемъ заявлялъ митр. Іовъ въ своей окружной грамотѣ отъ 23 мая 1623 г. Въ виду того, что вслѣдствіе отсутствія епископовъ изъ ихъ епархій не было въ этихъ послѣднихъ съ давняго уже времени надлежащей святости, онъ счелъ себя вынужденнымъ прибѣгнуть къ особой экстренной мѣрѣ. Онъ отправилъ іеромонаха Леонтія съ освященнымъ миромъ и съ антиминсами, поручивши ему во всѣхъ повѣтахъ освящать неосвященные храмы и алтари, совершать таинства, проповѣдывать слово Божіе, поставлять протопоповъ и пр. Митр. Іову прибѣгнуть въ упомянутой выше экстренной мѣрѣ тѣмъ болѣе было необходимо, что въ ближайшіе же мѣсяцы послѣ сейма 1623 года со стороны неутомимыхъ двигателей уніатскаго дѣла сдѣлана была своеобразная попытка создать новую смуту среди православнаго общества Западной Россіи. Отъ имени Іова Борецкаго и Мелетія Смотрицкаго составленъ былъ подложный листъ о томъ, что они будто бы, на сеймѣ 1623 года, сознавши сами свою вину, добровольно сложили съ себя святительскій санъ и отказались отъ незаконно присвоенныхъ ими себѣ митрополичьей, архіепископской и архимандричьихъ должностей. Въ этомъ листѣ они будто бы заявляли, что они не будутъ уже больше вмѣшиваться въ іерархическія дѣйствія законныхъ кіевскаго митрополита (Рутскаго) и полоцкаго архіепископа (Кунцевича), а будутъ только просить короля разрѣшить имъ мирно окончить свои дни въ какомъ-нибудь монастырѣ. Самый этотъ листъ будто бы врученъ былъ ими на сеймѣ гнѣзненскому архіепископу Лаврентію Гембицкому, виленскому епископу Евстафію Воловичу, виленскому воеводѣ Льву Сапѣгѣ, литовскому канцлеру кн. Альбрехту Радивилу и земскимъ посламъ литовскому кухмистру Николаю Тризнѣ и львовскому подкоморію Александру Изобицкому. Митрополитъ Іовъ по поводу этого листа и издалъ вышеупомянутую грамоту (отъ 23 мая 1623 г.) ко всѣмъ православнымъ, духовнымъ и свѣтскимъ, людямъ великоименитаго російскаго народа. Въ ней онъ убѣждалъ православныхъ не поддаваться никакимъ вѣтрамъ отступническаго уніатскаго дуновения, а

держаться твердо (даже до смерти) своей стародавней святой восточной церкви <sup>3)</sup>.

Запорожское казачество, впервые на сеймѣ 1623 года прямо, непосредственно вмѣшавшееся въ сеймовую борьбу съ церковной уніей, и само не удовлетворялось результатами этого своего вмѣшательства въ нее, въ первые же, повидимому, мѣсяцы послѣ этого сейма. Запорожскій гетманъ Олиферъ Голубъ, съ именемъ котораго это вмѣшательство неразрывно связано, въ эти уже мѣсяцы долженъ былъ уступить свое мѣсто другому. Мы совершенно не знаемъ, когда именно и при какихъ обстоятельствахъ это произошло. Одно несомнѣнно, что переходъ гетманской власти отъ него къ Дорошенко былъ пріятенъ польскому правительству. А этотъ фактъ самъ по себѣ уже знаменателенъ. И гетманъ Голубъ, вѣдь, особенно на первыхъ порахъ, не прочь былъ ладить съ польскимъ правительствомъ. Если же ему пришлось теперь уйти въ угоду этому правительству, то это значить, что силы запорожскаго казачества одно время какъ будто подались назадъ.

Положеніе новаго запорожскаго гетмана сразу же оказалось труднымъ. Не обращая вниманія на польско-турецкій мирный договоръ, часть запорожскихъ казаковъ весной 1623 года произвела морской набѣгъ на турецкіе черноморскіе берега. 30 мая 1623 года англійскій посланникъ въ Константинополь доносилъ своему правительству: «опять казаки пробрались въ Черное море и нагнали большого страха на Царьградъ». <sup>4)</sup> Хотя казацкихъ лодокъ было въ этомъ случаѣ лишь тринадцать, но онѣ (по словамъ кн. Ю. Збаржскаго) «натворили такъ много, какъ будто ихъ и больше было»... Удержать запорожскихъ казаковъ отъ выхода въ Черное море было очень трудно. Дорошенко (по словамъ того же Збаржскаго) возвратился изъ Запорожья, «ничего тамъ не добившись». Желая, вѣроятно, отвлечь запорожцевъ отъ набѣговъ на турецкіе берега, онъ самъ съ ними «бросился на орду и захватилъ татарскій скоть и стада». Но и это не помогло. Едва казаки возвратились домой съ одной добычей,

<sup>3)</sup> С. Т. Голубевъ, Петръ Могила, I, прил., 264—269. Ср. рукописный сборникъ Кіево-печерской лавры подъ № 74 (по „Описанію“ проф. Н. И. Петрова).

<sup>4)</sup> Bobrowicz, Zbiór pamiętnikow o dawnej Polsce, Lipsk, 1840, t. V, str. 322.

какъ на тридцати лодкахъ тотчасъ же пошли въ море за другой <sup>5)</sup>).

Предпринятые нѣкоторою частью запорожскихъ казаковъ въ первые же мѣсяцы послѣ сейма 1623 года набѣги на турецкіе черноморскіе берега ясно свидѣтельствовали о безсиліи новаго гетмана обуздать запорожское казачество въ интересахъ центрального польскаго правительства. Казачество, очевидно, не мирилось съ тѣми условіями, которыя польское государство готово было продиктовать ему черезъ назначенную сеймомъ комиссію. Хотя эта комиссія въ теченіе 1623 года не успѣла собраться, чтобы приступить къ выполненію порученнаго ей сеймомъ дѣла, но ея цѣли и стремленія были слишкомъ хорошо извѣстны запорожскому казачеству и тѣмъ низшимъ слоямъ южно-русскаго населенія, которые къ нему тянули. Неудивительно, что угодный польскому правительству гетманъ возвратился изъ Запорожья, «ничего тамъ не добившись». Но не одно Запорожье въ тѣсномъ смыслѣ, а и все запорожское казачество въ широкомъ смыслѣ слова проникнуто было сильнымъ религіозно-національнымъ и соціально-политическимъ недовольствомъ. «Другіе же казаки (писалъ кн. Ю. Збаржскій, сказавши ранѣе о казакахъ, ушедшихъ на лодкахъ въ Черное море), т. е. все ихъ войско, страшно волнуются: хотятъ войти въ волость (т. е. въ населенныя крестьянами земли), говоря, что религія ихъ угнетена, и Дорошенка хотятъ свергнуть, а Олифера опять поставить гетманомъ» <sup>6)</sup>).

Въ нашемъ распоряженіи не имѣется данныхъ для того, чтобы утверждать, что подмѣченное кн. Збаржскимъ общее національно-религіозное недовольство запорожскаго казачества прѣявилось въ 1623 году въ какихъ-либо опредѣленныхъ фактахъ. Но нельзя не отмѣтить тутъ того обстоятельства, что возможность активнаго вмѣшательства запорожскаго казачества въ православно-уніатскую борьбу допускалась литовско-польскими государственными дѣятелями по отношенію даже къ далекому отъ Запорожья сѣверо-востоку литовско-польскаго государства. Сапѣга въ письмѣ къ королю отъ 19 ноября 1623 года высказывалъ подозрѣніе въ существованіи тайныхъ

<sup>5)</sup> Сборникъ лѣтописей, относящихся къ исторіи Южной и Западной Руси, изданный Кіевскою археогр. комиссіею (Кіевъ, 1888), стр. 252—253, письмо кн. Ю. Збаржскаго къ королю, отъ 1623 года.

<sup>6)</sup> Тамъ же, 253, то же письмо.

сношеній православныхъ жителей Витебска съ Кіевомъ и казаками <sup>7)</sup>. Назначенные королемъ для суда надъ убійцами Іоасафата Кунцевича комиссары пріѣхали въ Витебскъ въ сопровожденіи довольно сильной, конной и цѣшей, военной стражи: «они опасались (по разъясненію митр. Рутскаго) бѣды отъ казаковъ, къ покровительству которыхъ прибѣгнулъ городъ» <sup>8)</sup>.

Общее религіозное и социальное недовольство запорожскаго казачества сеймомъ 1623 года едва ли было секретомъ для кого-либо въ литовско-польскомъ государствѣ. Въ тѣхъ же краяхъ этого государства, гдѣ православно-русскіе элементы жизни сильны были еще и среди высшаго, шляхетскаго сословія, можно констатировать даже до извѣстной степени сочувственное отношеніе къ запорожскому казачеству. Въ минской сеймиковой инструкціи (составленной 9 января 1624 г.) читаемъ, между прочимъ, слѣдующее: «Запорожскихъ казаковъ можно бы было удержать въ повиновеніи, если бы на прошломъ сеймѣ удовлетворены были внесенныя ими требованія. Ихъ милости паны послы наши поэтому имѣютъ просить Его Королевскую Милость о томъ, чтобы ихъ успокоить въ этомъ ихъ стремленіи, согласномъ съ древними законами и обычаями, и удовлетворить въ ихъ требованіяхъ, и такъ ихъ устроить, чтобы остатка Украины не разорить и всего государства не привести къ гибели. А при этомъ и всѣхъ людей стародавней греческой религіи, которымъ на прошломъ сеймѣ дано обѣщаніе непремѣннаго ихъ успокоенія, на настоящемъ сеймѣ успокоить согласно съ древними ихъ правами и привилегіями, что послужитъ къ утишенію многихъ внутреннихъ раздоровъ» <sup>9)</sup>. Въ приведенной статьѣ минской сеймиковой инструкціи живо чувствуется, что національно-религіозный пунктъ въ общемъ недовольствѣ запорожскаго казачества всего больше возбуждалъ къ себѣ сочувственный откликъ въ минской шляхтѣ.

Весенніе и лѣтніе казацкіе набѣги на турецкіе черноморскіе берега (1623 года) не принадлежали, повидимому, къ числу большихъ по размѣрамъ набѣговъ. При томъ же они и не совсѣмъ были успѣшны. По словамъ донесенія англійскаго

<sup>7)</sup> Guérin, S. Iosaphat, II, 116.

<sup>8)</sup> Сапуновъ, Витебская Старина, I. 239—240, письмо къ кард. Бондини, отъ 11 февр. 1624 г.

<sup>9)</sup> Собр. авторг. Имп. Публ. Библ., № 130, л. 15.

посланника (отъ 30 авг. 1623 г.), высланныя противъ казаковъ турецкія галеры привезли въ Константинополь нѣсколько казаковъ, захваченныхъ живьемъ, и болѣе десятка отрубленныхъ казацкихъ головъ <sup>10)</sup>. По этому уже одному Порты не могла счесть казацкіе набѣги серьезнымъ поводомъ къ нарушенію мирнаго договора съ Польшей. При томъ же и татары, состоявшіе подъ верховною властью турецкаго султана, нѣсколько разъ въ 1623 г. вторгались въ польскія владѣнія <sup>11)</sup>, и польское правительство, въ отвѣтъ на турецкія жалобы на запорожцевъ, всегда могло пожаловаться на татаръ, могло даже отчасти оправдать казаковъ, которыхъ татары задираютъ... Внутреннія дѣла въ самой Турціи такъ сложились тогда, что Высокая Порты охотно довольствовалась оправдательными объясненіями польскаго правительства относительно казаковъ. На самомъ султанскомъ престолѣ въ эту пору не было твердости и устойчивости. Лѣтомъ 1623 года султанъ Мустаффа по неспособности къ государственнымъ дѣламъ долженъ былъ отречься отъ престола. Вступилъ на него 14-лѣтній Амурадъ. Съ другой стороны, въ 1623 году произошла перемѣна и на крымскомъ ханскомъ престолѣ. Ханъ Джаны-бекъ-Герай смѣщенъ былъ султаномъ съ престола. Его занялъ Мухаммедъ-Герай III (1623—1627) <sup>12)</sup>.

Вообще въ 1623 году Турція не обнаруживала агрессивныхъ стремленій въ отношеніи къ Польшѣ. Осенью этого года улажены, наконецъ, были послѣднія дипломатическія формальности по ратификаціи польско-турецкаго мирнаго договора, заключеннаго годъ тому назадъ кн. Хр. Збаражскимъ) <sup>13)</sup>. Хотя по условіямъ этого договора <sup>14)</sup> даже имени казацкаго не должно было быть на Черномъ морѣ <sup>15)</sup>, тогдашнее турец-

<sup>10)</sup> Bobrowicz, V, 325.

<sup>11)</sup> Сборникъ лѣтописей Ю. и З. Росс. 252.

<sup>12)</sup> Bobrowicz, V, 322. В. Д. Смирновъ, Крымское ханство подъ верховенствомъ Оттоманской Порты до начала XVIII вѣка (С.-Петербургъ, 1887), стр. 480.

<sup>13)</sup> Рук. Имп. Публ. Библ., Пол., F. IV, № 138, л. 6 об.

<sup>14)</sup> Для передачи султану утвержденнаго польскимъ королемъ договора ѣздилъ въ Константинополь Хр. Серебковичъ. Сигизмунду III вручилъ утвержденный султаномъ договоръ чаусъ Абды 7 марта 1624 г. Самый договоръ см. въ рук. Имп. Публ. Библ., F. XVII, № 25, л. 44 об.—49, и въ рук. той же Библиотеки, Разнояз., F. IV, № 143, л. 380—388.

<sup>15)</sup> По условіямъ договора, польское правительство, въ случаѣ казацкихъ набѣговъ на турецкія владѣнія, не должно было отговари-

кое правительство изъ-за вышеупомянутыхъ казацкихъ набѣговъ нисколько не думало раздувать казацкаго вопроса. Польскому шляхетскому представительству можно было оставаться съ этой стороны спокойнымъ.

Но возможность польско-турецкаго конфликта лежала въ другомъ мѣстѣ. Въ условіяхъ заключеннаго съ Турціей договора заключалось, между прочимъ, обязательство Польши не позволять врагамъ султана набирать для себя войска на ея территорію, не позволять своимъ подданнымъ, ни явно, ни тайно, помогать врагамъ султана. Польскій король, по этимъ условіямъ, долженъ былъ поддерживать дружескія отношенія съ семиградскимъ воеводой и венгерскимъ королемъ... Въ виду этихъ условій польско-турецкаго договора, крымскій ханъ 23 ноября 1623 года прямо писалъ слѣдующее: Если Высокая Порта признаетъ Бетлемъ-Габора (семиградскаго воеводу) своимъ другомъ, то и польскій король долженъ считать его своимъ другомъ. Если между нѣмецкимъ императоромъ и Бетлемъ-Габоромъ произойдетъ столкновение, польскій король не долженъ помогать первому изъ нихъ ни казною, ни людьми, ни явно, ни тайно. Но мы имѣемъ свѣдѣнія (писалъ далѣе ханъ), что вы посылаете пять или шесть тысячъ казаковъ въ помощь нѣмецкому императору. Вы это дѣлаете вопреки договору. Если вы пошлете противъ Бетлемъ-Габора казаковъ, то и мы (угрожалъ ханъ) пошлемъ своихъ татаръ разорять ваши земли <sup>16)</sup>.

Жалобы крымскаго хана на нарушеніе Польшей условій мирнаго договора имѣли для себя нѣкоторое основаніе. Осенью 1623 г. прибылъ въ Польшу агентъ императора Фердинанда II для найма на службу ему лисовчиковъ (польскихъ казаковъ). Полное торжество Фердинанда надъ его протестантскими противниками, сопровождавшееся переходомъ пфальцскаго курфиршескаго достоинства отъ Фридриха V къ Максимилиану Баварскому, сильно поколебало общее положеніе протестантизма въ средней Европѣ, а вмѣстѣ съ этимъ и общее политическое равновѣсіе Западной Европы. Естественпо, что среди

---

ваться тѣмъ, что ихъ произвели не польскіе, а московскіе казаки. Польскіе казаки не должны соединяться и сообща дѣйствовать съ московскими казаками. Въ случаѣ казацкихъ набѣговъ, польскій король долженъ строго наказывать участниковъ и возратить въ Турцію взятыхъ ими плѣнниковъ и награбленные ими вещи.

<sup>16)</sup> Рук. Имп. Публ. Библ. Библ., Разнояз., F. IV. № 67, л. 147.

тѣхъ, кому это нарушенное равновѣсіе несло новыя опасности, начались попытки къ сосредоточенію силъ. Началось новое выступленіе противъ императора замиренныхъ уже было противниковъ его. Первымъ поднялся съ юго-востока извѣстный Бетлемъ-Габоръ, разсчитывавшій, какъ и прежде, на татарско-турецкую помощь. Привлеченіе гр. Альтганомъ на императорскую службу лисовчиковъ и имѣло ближайшимъ образомъ въ виду его враждебные замыслы.

Вербовка лисовчиковъ на императорскую службу происходила безъ оффиціального разрѣшенія ея со стороны польскаго короля. Сигизмундъ III рѣшительно отрицалъ всякое свое участіе въ этомъ дѣлѣ. Онъ издалъ противъ лисовчиковъ особые универсалы, призывалъ громить ихъ и малопольскихъ, и южно-русскихъ старость и другихъ коронныхъ урядниковъ, велѣлъ двинуться противъ нихъ полному коронному гетману Конецпольскому <sup>17)</sup>. Но королевскіе универсалы и другія распоряженія мало оказывали дѣйствія на лисовчиковъ. Вслѣдъ за Альтганомъ явился цѣлый рядъ новыхъ императорскихъ вербовщиковъ. Отовсюду собирались на ихъ призывъ лисовчики. Позднею осенью 1623 года они наводнили уже все краковское воеводство. Краковскій каштелянъ Ю. Збаражскій, извѣщая объ этомъ короля, указывалъ (въ письмѣ отъ 30 ноября 1623 г.), что поступленіе лисовчиковъ на императорскую службу является нарушеніемъ польско-турецкаго мирнаго договора и легко можетъ привести къ войнѣ съ Турціей. Онъ писалъ при этомъ, что у лисовчиковъ успѣло перебивать уже пятнадцать императорскихъ агентовъ, что лисовчики двигаются къ границѣ въ сопровожденіи императорскихъ проводниковъ, что лисовчики всюду разглашаютъ, что они составляютъ отряды и идутъ за границу съ согласія короля. Родные и знакомые лисовчиковъ, со словъ этихъ послѣднихъ, лично передавали кн. Збаражскому, что королевскіе посланцы къ лисовчикамъ одно говорили имъ открыто, другое приказывали секретно.

Бетлемъ-Габоръ быстрыми переходами двинулся черезъ Венгрію по направленію къ Моравіи. У императора въ Моравіи было подъ рукой лишь десять тысячъ съ небольшимъ войска (противъ 60-тысячной арміи Габора), и это войско, стоявшее на границѣ Моравіи съ Венгріей, легко могло быть отрѣзано отъ сообщеній съ Вѣной. Фердинанду пришлось звать

<sup>17)</sup> Przyłęcki, Pamiętniki o Koniecpolskich, Lwow, 1842, str. 280.

на помощь Тилли съ его войскомъ изъ нижней Германіи, но для прихода его потребовалось бы значительное время... При такомъ положеніи дѣль, отрядъ лисовчиковъ, черезъ Силезію двинувшійся въ Венгрію, получалъ для Фердинанда очень важное значеніе. Значеніе это сказалось даже раньше, чѣмъ того можно было ожидать. Бетлемъ-Габоръ уже 24 ноября вступилъ съ императоромъ въ переговоры, а 29 ноября 1623 г. заключено было между ними перемиріе (до 1 марта 1624 г.). Лисовчики, прибывшіе въ Моравію (въ числѣ шести тысячъ), остались въ ней, по распоряженію императора, на зиму <sup>18)</sup>.

Государственная опасность, создаваемая поступленіемъ лисовчиковъ на императорскую службу, живо чувствовалась даже въ отдаленныхъ отъ западной границы краяхъ великаго княжества литовскаго. Благодаря счастью короля и милости Божіей, говорилось въ инструкціи, составленной (9 янв. 1624 г.) на минскомъ предсеймовомъ сеймикѣ, съ турецкимъ императоромъ заключенъ договоръ, и мы знаемъ, что онъ готовъ его соблюдать, если только съ нашей стороны не будетъ создано для него необходимости нарушить миръ. Минскимъ земскимъ посламъ на сеймѣ поручалось просить короля о томъ, чтобы онъ усердно старался о сохраненіи мира, какъ съ татарами, такъ и съ турками, избѣгая такихъ военныхъ предпріятій, которыя бы могли принести окончательную гибель обезсилѣвшему и разоренному государству. Имъ поручалось войти въ переговоры съ коронными земскими послами, близкими къ Украинѣ и знающими причины татарскихъ вторженій. Минскіе земскіе послы должны были просить короля о поддержаніи добрыхъ отношеній съ Венгріей, близкой сосѣдкой польскаго государства, издавна связанной съ нимъ мирными договорами. Наконецъ, минскимъ посламъ поручено было ихъ избирателями изыскать, совмѣстно съ другими послами, способъ, какъ воспрепятствовать образованію своевольныхъ скопищъ, не только разрушающихъ договоры съ сосѣдними государствами, но и въ своемъ государствѣ производящихъ великіе грабежи и издѣвательства <sup>19)</sup>.

<sup>18)</sup> Dzieduszycki, Rys dziejow Lisowczykow. II, 290—309; Szelągowski, Śląsk a Polska w obec powstania Czeskiego, Lwow, 1904, str. 234—241. Въ письмѣ къ Ю. Збаражскому (28 ноября 1623 г.) Бетлемъ-Габоръ просилъ его позаботиться, чтобы не было сдѣлано изъ Польши нападенія на его владѣнія (рук. Имп. Публ. Библ., Разнояз., F. IV, № 67, л. 164 об.).

<sup>19)</sup> Собр. авторг. Имп. Публ. Библ., № 130.

Участіе лисовчиковъ въ борьбѣ Фердинанда II съ его религіозно-политическими противниками опасно было не въ томъ только отношеніи, что вызывало раздраженіе въ Турціи. Оно опасно было и въ томъ отношеніи, что дѣлало сомнительнымъ самый нейтралитетъ Польши въ Тридцатилѣтней войнѣ. Въ тогдашній же моментъ этой войны можно было ожидать новыхъ осложненій (вмѣшательства сосѣднихъ протестантскихъ государей, и въ ихъ числѣ шведскаго короля). Это же послѣднее обстоятельство, въ виду временно только пріостановленныхъ враждебныхъ военныхъ дѣйствій между Польшей и Швеціей, должно было, въ глазахъ польскихъ политическихъ дѣятелей, придавать особенно серьезное значеніе новому поступленію лисовчиковъ на службу Фердинанду II.

Сигизмундъ III, съ самага начала Тридцатилѣтней войны оказывавшій Фердинанду всякую возможную помощь, теперь, когда первый періодъ этой войны такъ удачно для императора завершился, имѣлъ основаніе разсчитывать и на нѣкоторое для себя вознагражденіе. Не одно общее сочувствіе успѣхамъ рим.-католической реакціи въ Германіи руководило имъ въ этомъ случаѣ, но и никогда не покидавшее его желаніе возвратить себѣ утраченный наслѣдственный престоль (желаніе, болѣе чѣмъ понятное въ отцѣ довольно многочисленнаго семейства, занимавшемъ всегда сомнительный, избирательный престоль). Сигизмундъ тѣмъ болѣе могъ разсчитывать на помощь главы восторжествовавшей въ Германіи рим.-католической реакціи, что переходъ протестантской Швеціи подъ власть Сигизмунда III не мало долженъ былъ значить и съ точки зрѣнія этой реакціи. Неудивительно, что Сигизмундъ III не соглашался на заключеніе съ Густавомъ-Адольфомъ прочнаго мира, необходимымъ условіемъ котораго должно было быть формальное отреченіе его отъ шведской короны. Вмѣсто того, чтобы воздѣйствовать въ желательномъ шляхетскому представительству смыслѣ на назначенную сеймомъ комиссію по вопросу о заключеніи съ Швеціей мира, онъ весной 1623 года предпринялъ подозрительную поѣздку въ польскую Пруссію, — поѣздку, продолжавшуюся два съ половиной мѣсяца и сопровождавшуюся стягиваніемъ сюда сухопутнаго войска, морскими маневрами, задерживаніемъ иноземныхъ судовъ. Польская Пруссія представляла въ данномъ случаѣ особенное значеніе. Если бы суждено было сбыться надеждамъ Сигизмунда III на иностранную военную помощь (о чемъ въ 1623 году онъ особенно

хлопоталъ при разныхъ иностранныхъ дворахъ), то польской Пруссіи, въ частности Данцигу, пришлось бы сыграть роль пункта отправленія для Сигизмундовой арміи передъ ея высадкой въ Швецію. Если бы тѣ или другія обстоятельства вынудили наконецъ Густава-Адольфа вмѣшаться въ Тридцатилѣтнюю войну (о чемъ въ 1623 году онъ уже велъ съ заинтересованными державами переговоры), то всего удобнѣе для него было бы начать это вмѣшательство съ высадки своей арміи въ польской же Пруссіи, въ томъ же Данцигѣ... Неудивительно, что демонстративная поѣздка Сигизмунда III въ польскую Пруссію вызвала немедленно контръ-демонстративное появленіе Густава-Адольфа съ многочисленнымъ флотомъ передъ Данцигомъ (причемъ онъ прямо грозилъ полной блокадой данцигскаго порта). На этотъ разъ, впрочемъ, дальше демонстрацій дѣло не пошло. При посредствѣ данцигскаго магистрата открылись взаимные переговоры. Густавъ-Адольфъ удалился со своимъ флотомъ въ Швецію, потребовавши однако отъ г. Данцига обязательства соблюдать нейтралитетъ въ случаѣ будущаго столкновенія его съ Сигизмундомъ, чего Данцигъ, понятно, не могъ прямо обѣщать, хотя самъ этому сочувствовалъ <sup>20)</sup>).

Обмѣнъ демонстраціями, происшедшій лѣтомъ 1623 года въ Данцигѣ, совсѣмъ не благопріятствовалъ успѣшному ходу польско-шведскихъ мирныхъ переговоровъ. Самый съѣздъ литовско-польскихъ и шведскихъ комиссаровъ для веденія этихъ переговоровъ не состоялся въ этомъ году. Свирѣпствовавшее тогда въ Польшѣ моровое повѣтріе послужило для нихъ хорошей отговоркой. Но если бы съѣздъ комиссаровъ и состоялся, не много бы онъ сдѣлалъ, по тому уже одному, что Сигизмундъ не захотѣлъ дать литовско-польскимъ комиссарамъ уполномоченія на заключеніе договора и отъ него лично (а не отъ литовско-польскаго государства только). Поэтому на литовско-польскихъ комиссарахъ, не явившихся на съѣздъ, собственно большой вины и не было... Тѣмъ не менѣе неудача со съѣздомъ больно задѣла шляхетское представительство. Минскіе, напр., шляхтичи въ своей сеймиковой инструкціи писали, что имъ, какъ "близкимъ сосѣдямъ, извѣстно, что Густавъ не противился и не противится принятію справедливыхъ условій мира, что причиной неуспѣха дѣла являются

<sup>20)</sup> Szelągowski, 241—266.

коммиссары, которые въ теченіе всего лѣта не собрались подняться со своихъ мѣстъ для веденія переговоровъ, а потомъ, хотя и пустились было уже въ путь, воротились назадъ. Минскимъ земскимъ посламъ поручено было спросить на сеймѣ, почему такое важное и большое дѣло велось такъ небрежно <sup>21)</sup>... Негодованіе въ данномъ случаѣ было тѣмъ болѣе естественно, что 31 мая 1624 года истекалъ срокъ временнаго польско-шведскаго перемирія.

Это послѣднее обстоятельство и было основной причиной досрочнаго созыва сейма. Сигизмундъ еще разъ хотѣлъ попытаться добиться отъ сейма денежныхъ ассигнованій на войну съ Густавомъ - Адольфомъ. Данная королевскимъ посламъ на предсеймовые сеймики инструкція явно рассчитана была на то, чтобы произвести въ сердцахъ шляхты взрывъ патріотическаго негодованія. Увлеченный приманкой недавняго счастья Густавъ (говорилось въ этой инструкціи) не хочетъ опомниться и выпустить изъ своихъ рукъ то, что въ тяжелую для польскаго государства годину несправедливо захватилъ. До короля постоянно доходятъ вѣсти и о военныхъ его приготовленіяхъ, и объ интригахъ его въ разныхъ странахъ. Уже неминуемая почти война грозитъ Польшѣ съ этимъ врагомъ, который не удовольствуется, конечно, Ригой и Инфлянтами, а постарается завладѣть и другими польскими провинціями. И ему не трудно будетъ это сдѣлать, такъ какъ мало, или даже никакого не встрѣтитъ онъ отпора. Замыслы свои и намѣренія онъ самъ явно показавъ, когда подошелъ съ своимъ военнымъ флотомъ къ Данцигу, блокировалъ его портъ, задерживалъ суда, писалъ грозныя грамоты къ данцигскому магистрату, интриговалъ съ врагами Польши, призывалъ къ вооруженному союзу съ собой коварныхъ ея сосѣдей. Само дѣло и необходимость требуютъ, чтобы польское государство не пощадило никакихъ усилій для возвращенія себѣ Инфлянтской провинціи, столь для него важной, обильно орошенной уже польскою и литовскою кровью. А этого легче всего можно достигнуть, если пощунать врага въ самомъ гнѣздѣ его, если войну съ нимъ перенести въ его же землю... Въ виду такого оборота, принятаго польско-шведскими отношеніями, король (говорилось въ инструкціи) и рѣшилъ созвать поскорѣе сеймъ <sup>22)</sup>.

<sup>21)</sup> Собр. авторг. Имп. Публ. Библ., № 130, л. 14—15.

<sup>22)</sup> Krzysztofa Radziwiłła sprawę wojenne i polityczne, 470.

Предсеймовые сеймики происходили 9 января 1624 года. Намъ извѣстна инструкція только минскаго сеймика (посламъ его кн. Самуилу Друцкому-Горскому и Христ. Влодкевичу), изъ которой мы едѣлали уже выше извлеченія. Эта инструкція начиналась просьбой къ королю о томъ, чтобы онъ принялъ во вниманіе тяжкія бѣдствія и разоренія, постигшія государство, и отъ голода и мирового повѣтрія, и отъ непріятели, и отъ своевольныхъ скопищъ своихъ людей, чтобы онъ сжалился, наконецъ, надъ своимъ разореннымъ государствомъ и далъ ему хоть вздохнуть свободно. Минская шляхта просила короля, чтобы онъ постарался надлежащими средствами отстранить опасныя столкновенія съ сосѣдними государствами. Все это (говорилось въ инструкціи) вполнѣ во власти короля. Нужно только ему удалить отъ себя безпокойныхъ совѣтниковъ и серьезно позаботиться объ успокоеніи государства... Минская шляхта поручила своимъ посламъ позаботиться о томъ, чтобы въ комиссары по заключенію польско-шведскаго мирнаго договора назначены были положительные люди, которые бы тутъ же, на сеймѣ, дали обѣщаніе непременно явиться въ установленное время на мѣсто переговоровъ. Для этихъ новыхъ комиссаровъ на самомъ сеймѣ должна быть составлена сенаторами и депутатами отъ посольской избы особая инструкція съ соотвѣтствующими дѣлу условіями мира. Комиссарамъ должно быть внушено, что у государства нѣтъ средствъ на веденіе долгой и тяжелой войны со шведами. Минская шляхта запретила своимъ посламъ соглашаться на какіе бы то ни было налоги на эту войну... Переходя отъ внѣшнихъ государственныхъ дѣлъ къ внутреннимъ, минская шляхта выражала великую скорбь о томъ, что, не смотря на давнія требованія и горячія просьбы объ облегченіи общественныхъ тягостей, экзорбитанціи шляхетскаго сословія не только не получаютъ никакого удовлетворенія, но еще съ каждымъ днемъ увеличиваются въ числѣ, а времени для обсужденія ихъ на сеймѣ не оказывается. И на будущемъ сеймѣ, повидимому, будетъ то же самое: предавши забвенію всѣ внутреннія государственныя нестроенія, королевская инструкція извѣщаетъ шляхту только о внѣшнихъ опасностяхъ. Минскимъ посламъ рекомендовалось просить короля о томъ, чтобы сеймы созывались не только для совѣщаній о налогахъ, которые всѣмъ даже ужъ слишкомъ опротивѣли, но и для исправленія тяжкихъ и невыносимыхъ внутреннихъ нестроеній <sup>23</sup>).

<sup>23</sup>) Собр. автор. Имп. Публ. Библ., № 130, л. 14—16.

Едва ли минская сеймиковая инструкция была исключеніемъ въ ряду тѣхъ инструкцій, которыми шляхта разныхъ воеводствъ и повѣтовъ снабдила своихъ пословъ на варшавскій сеймъ 1624 года. Минская шляхта, по самому географическому положенію своего повѣта, испытывала тяжелыя послѣдствія тогдашней внѣшней польской политики еще сравнительно меньше, чѣмъ шляхта другихъ областей \*).

П. Жуковичъ.

---

\*) Окончаніе слѣдуетъ,

---

---

## Религіозный синтезъ въ философіи В. С. Соловьева.

---

**Ф**ИЛОСОФСКАЯ система В. С. Соловьева представляетъ изъ себя замѣчательный опытъ всеобъемлющаго синтеза. Прежде всего, въ его философскій синтезъ вошли, въ качествѣ строительнаго матеріала, почти всѣ значительныя философско-религіозныя направленія. Затѣмъ, его философская система обнимаетъ всѣ части философскаго мышленія, рѣшаетъ всѣ философскіе вопросы: въ ней мы находимъ гносеологію, онтологію, философію религіи, философію исторіи, эстетику, нравственную философію, при чемъ его философская мысль углублялась мистическимъ созерцаніемъ, одушевлялась поэтическимъ творчествомъ и возбуждалась горячимъ публицистическимъ вниманіемъ къ вопросамъ текущей жизни. Наконецъ, и со стороны содержанія, по самому своему существу, его философія стремилась къ высшему примиренію противоположностей человѣческаго существованія. «Человѣкъ, по словамъ Соловьева, совмѣщаетъ въ себѣ всевозможныя противоположности, которыя всѣ сводятся къ одной великой противоположности между безусловнымъ и условнымъ, между абсолютною и вѣчною сущностью и преходящимъ явленіемъ или видимостью. Человѣкъ есть вмѣстѣ и божество и ничтожество» <sup>1)</sup>). Рѣшеніе этой противоположности, лежащей въ самомъ корнѣ нашего существа, составляетъ основной движущій нервъ его философскаго мышленія. При этомъ Соловьевъ сознательно тяготѣетъ къ религіозно-христіанской точкѣ зрѣнія. На прямой вопросъ: «чему учить Владиміръ Соловьевъ?»—

---

<sup>1)</sup> Собр. сочин. т. III, стр. 111.

онъ, съ полнымъ основаніемъ, кратко и опредѣленно отвѣчалъ: «*своего* ученія не имѣю; но въ виду распространенія вредныхъ поддѣлокъ христіанства, считаю своимъ долгомъ съ разныхъ сторонъ, въ разныхъ формахъ и по разнымъ поводамъ выяснять основную идею христіанства — идею царствія Божія, какъ полноты человѣческой жизни не только индивидуальной, но и соціальной и политической, возсоединяемой чрезъ Христа съ полнотою Божества».

Интересуюсь собственно проблемой высшаго синтеза, я не буду излагать философію В. С. Соловьева во всей полнотѣ ея составныхъ частей. Я совершенно не затрону его гносеологіи и онтологіи.

Относительно гносеологіи В. С. Соловьева можно сказать, что она, вполне соотвѣтствуя содержанію его философской мысли, служить лишь общою и широкою основою ея идеалистическаго направленія и не имѣетъ роковой связи съ конкретнымъ содержаніемъ его философскихъ построеній. Это настолько несомнѣнно, что послѣдній зрѣлый пересмотръ своей системы Соловьевъ началъ не теоретической, а нравственной философіей, провозгласивъ ея рѣшительную независимость отъ философіи теоретической вообще и, въ частности, отъ той ея части, которая разсматриваетъ права и границы нашихъ познавательныхъ способностей. «Создавая нравственную философію (которой Соловьевъ указывалъ задачу — установить въ безусловномъ нравственномъ началѣ внутреннюю и всестороннюю связь между истинной религіей и здравою политикою), разумъ только *развиваетъ*, на почвѣ опыта, изначала присущую ему идею добра и постольку не выходитъ изъ предѣловъ внутренней своей обдасти, или, говоря школьнымъ языкомъ, его *употребленіе* здѣсь *имманентно* и слѣдовательно не обусловлено тѣмъ или другимъ рѣшеніемъ вопроса о (трансцендентномъ) познаніи вещей самихъ въ себѣ». Только въ концѣ своей нравственной философіи авторъ «дѣлаетъ переходъ къ теоретической философіи».

Равнымъ образомъ и метафизическія концепціи Соловьева мы можемъ оставить въ сторонѣ безъ всякаго ущерба для религіознаго вопроса. Для этого вполне достаточнымъ основаніемъ было бы приводимое ниже указаніе на повторность въ философскихъ сужденіяхъ Соловьева. Но кромѣ того мы имѣемъ въ виду существенное отличіе мышленія религіознаго отъ мышленія философскаго, или иначе — мышленія религіозно-

философскаго отъ мышленія метафизически-философскаго. Последнее развивается двумя методами, или мистико-гностическимъ или метафизико-логическимъ (раціоналистическимъ); изъ нихъ первый имѣетъ въ основѣ убѣжденіе, что мистическое сношеніе съ потустороннимъ міромъ, или вѣра, даетъ нашему уму положительное (позитивное) и опредѣленное знаніе, а вторымъ предполагается возможность логическаго познанія потусторонняго бытія <sup>1)</sup>. Напротивъ сущность религіи — тайна, окруженная позитивною дѣйствительностью, окутанная въ позитивную видимость. Растянуть эту тайну на самую видимость, пронизавъ последнюю сѣтью чудесъ и предсказаній или, что то же, погрузить позитивно-логическую мысль въ глубину тайны — равно противно безкорыстно-религіозному мышленію. Религіозная тайна въ провалѣ позитивной плоскости въ бездонную глубь. Религіозно смотрѣть на фактъ значитъ смотрѣть на него двойнымъ взоромъ: однимъ видѣть въ немъ то, что видитъ простое позитивное познаніе, а другимъ за этой оболочкой прозрѣвать высшую дѣйствительность.

— Все есть тайна, говоритъ вѣрующій,—во всемъ тайна Божія. Въ каждомъ деревѣ, въ каждой былинкѣ эта самая тайна заключена. Птичка ли малая поетъ, али звѣзды всѣмъ сонмомъ на небѣ блещутъ въ ночи—все одна эта тайна, одинаковая...

И эта тайна сохранится на вѣки, несмотря на всѣ успѣхи біологіи, геологіи, астрономіи. Мало того, она и не тяжела для вѣры.

— А что тайна, то оно тѣмъ даже и лучше: страшно оно сердцу и дивно; и страхъ сей къ веселію сердца... Тѣмъ еще прекраснѣе оно, что тайна...

Тайна для религіи, что для рыбы вода. Умѣнье не знать въ религіи то же, что цѣломудріе въ любви. Лишь корыстная заинтересованность въ магической практикѣ или легкомысленное увлеченіе отвлеченнымъ гносисомъ заставляютъ забывать о радости религіозной тайны и вкушать отъ запре-

---

<sup>1)</sup> Оба эти метода примѣняются Соловьевымъ, который оказывается столько же мистикомъ, сколько и раціоналистомъ. Впрочемъ, и въ данномъ мѣстѣ и ниже я избѣгаю цитаціи изъ первыхъ трехъ и особенно первыхъ двухъ томовъ В. С. Соловьева и по тому, между прочимъ, соображенію, что здѣсь каждую выдержку пришлось бы сопровождать указаніями на степень зависимости его отъ другихъ философовъ, на постепенное измѣненіе его взглядовъ и на внутреннія противорѣчія въ нихъ

щепнаго древа познанія. Остановиться на позитивной дѣйствительности, это столь же нерелигіозно, какъ и устранять гносисомъ тайну. Нерелигіозно, напримѣръ, считать Христа простымъ человѣкомъ или построить идею небеснаго Логоса внѣ историческаго Христа; религіозно—познавать Сына Божія въ человѣкѣ Исусѣ. Религіозный взглядъ на жизнь не знаетъ ни отрѣшеннаго надмірнаго существованія, ни отрѣшеннаго прошедшаго и будущаго. Религіозное познаніе Бога есть познаніе Его въ природѣ, исторіи и личномъ опытѣ. Религіозно знать 'начало міра значитъ признавать свое происхожденіе отъ Бога. Религіозная исторія грѣха и спасенія всецѣло заключена въ человѣкѣ и, въ частности, начало мірового грѣха не можетъ быть постигнуто отрѣшенно отъ чловѣческаго грѣха...

Религіозная тайна не есть тайна мертвая, отвлеченная,—она открывается въ чловѣческомъ опытѣ, и религіозное познаніе опирается на опытъ. Религіозная философія, какъ высшее религіозное знаніе, есть теоретическая организація, или систематизація, религіознаго опыта. Однако, въ религіозной философіи положительное знаніе имѣетъ своимъ предметомъ лишь религіозный опытъ и оно не является гносисомъ, непосредственнымъ познаніемъ потусторонняго міра; поэтому религіозное познаніе не устраняетъ тайны.

Религіозное познаніе опирается на критическую философію, которая имѣетъ незамѣнимое значеніе въ дѣлѣ изгнанія изъ области религіознаго мышленія всякихъ гностическихъ суевѣрій; но положительнаго значенія въ религіозномъ мышленіи философія не имѣетъ, она ничего не даетъ для его содержанія. Религіозное творчество и познаніе, подобно художественному творчеству и познанію, образуетъ совершенно самодержавную область, которая совмѣстима съ реально-позитивнымъ знаніемъ, но не можетъ быть замѣнена философскимъ гносисомъ.

Я не буду обосновывать высказаннаго тезиса. Я ограничусь лишь указаніемъ на характеръ евангельской религіи, которая не имѣетъ въ себѣ гностическихъ элементовъ. Но въ данномъ случаѣ я могу сослаться на примѣчательную статью самого Соловьева «Понятіе о Богѣ». Опъ разъясняетъ здѣсь, что наше понятіе о Богѣ устанавливается двумя путями: 1) теоретическимъ—путемъ послѣдовательнаго и безусловнаго отрицанія у Бога всякихъ опредѣленій и 2) путемъ положитель-

нымъ—опытнымъ. «Въ отличіе отъ теоретическихъ разсужденій о религіозныхъ предметахъ, во всякой дѣйствительной религіи Божество, т. е. высшій предметъ благоговѣнія или религіознаго чувства, непремѣнно признается какъ данное въ опытѣ. Вотъ первый признакъ этого понятія, не рискующій встрѣтить никакихъ *instantia contraria*». Замѣчу отъ себя, что такъ именно и есть въ христіанствѣ, гдѣ высшее религіозное познаніе, что «Богъ есть любовь», всецѣло утверждается на опытномъ переживаніи любви, и гдѣ, напротивъ, отвергаются всякія челоуѣкообразныя и пространственно-временныя представленія въ примѣненіи къ потустороннему міру. Новое откровеніе евангелія дано не въ формѣ новаго теоретическаго познанія, а въ формѣ новаго опыта богосыновнихъ переживаній Христа, которыя усваиваются вѣрующими. Все христіанское познаніе развивается только изъ этого опыта и совершенно не имѣетъ характера мистико-гностическаго или рраціоналистическаго. О времени откровенія царства Божія самъ Сынъ не знаетъ. Потусторонній міръ нельзя представить въ терминахъ земнаго мышленія. Тайна, воспринимаемая вѣроу, это—что Богъ есть, а что Онъ есть, т. е. познаніе Его, дается исключительно опытомъ, переживаніями и запросами религіозной жизни. Мы знаемъ, что Богъ—мздовоздатель, что Онъ всевѣдущъ, вездѣсущъ, потому что сами живемъ непрерывно и всюду въ сознаніи Бога и Его правды; но это знаніе ни мало не есть теоретическое знаніе объ образѣ божественнаго всевѣдѣнія, вездѣприсутствія, всемогущества. Такъ и Соловьевъ пишетъ, что «Божество не должно быть мыслимо *безличнымъ, безвольнымъ, безсознательнымъ и безцельно дѣйствующимъ*», но вмѣстѣ съ тѣмъ мы не можемъ «признать Его личностью» въ опредѣленномъ, антропоморфическомъ смыслѣ этого слова. «Если мы изъ понятія личности исключимъ все то эмпирическое содержаніе, которое не подобаетъ Божеству монотеистовъ, то никакихъ конкретныхъ положительныхъ признаковъ въ понятіи лица не останется, и получится лишь логическая положительность чрезъ рядъ двойныхъ отрицаній: Божество *не безлично, не безсознательно, не безвольно*; а при невозможности связать съ этимъ опредѣленіемъ никакихъ данныхъ самонаблюденія и психологическаго анализа, всѣ эти двойныя отрицанія могутъ быть замѣнены положеніемъ не личнаго, а сверхличнаго бытія. Самый положительно-религіозный челоуѣкъ, чуждый всякаго философскаго пантеизма, сейчасъ

же пойметъ и согласится съ нами, если мы ему скажемъ, что Божество хотя и мыслить, но совсѣмъ не такъ, какъ мы, что оно хотя имѣетъ сознание и волю, но совсѣмъ не такія, какъ наши <sup>1)</sup>» и т. д. Подобнымъ образомъ, въ другомъ мѣстѣ, Соловьевъ роняетъ фразу: «О природѣ загробнаго существованія мы ничего достовѣрнаго не знаемъ, а потому и говорить объ этомъ не будемъ»...

Этотъ антигностицизмъ долженъ быть названъ религиозно-евангельскимъ. Но на его твердой почвѣ Соловьевъ не удерживается и пускается безъ руля и компаса въ безбрежный океанъ метафизики. При построении своего міросозерцанія Соловьевъ выходитъ изъ того принципа, что «вѣчный или божественный міръ не есть загадка для разума,—не вѣчный божественный міръ, а напротивъ наша природа, фактически намъ данный дѣйствительный міръ составляетъ загадку для разума» <sup>2)</sup>. Для него вѣчный міръ понятіе дѣйствительности, потому что идею потусторонняго міра онъ, какъ паутину, создаетъ изъ себя, изъ своего разума. Это все, что хотите, только не религія, не религиозный взглядъ на міръ. Съ религиозно-евангельской точки зрѣнія, философскія концепціи, наполняющія *Чтенія о Богочеловѣчествѣ* и другія подобныя (*La Russie et l'église universelle*) сочиненія Соловьева, мы можемъ назвать виртуозными по исполненію и ничтожными по религиозному значенію. Вѣчный доприродный міръ съ его подраздѣленіями, міровая душа, то *απειρον, μητηρ της ζωης*, отношеніе къ міровой душѣ вѣчнаго Логоса, божественное чело-вѣчество Христа, или Софія, перенесеніе корня зла и страданій въ область домірнаго существованія, признаніе дѣйствительнаго бытія природнаго міра недолжнымъ, или ненормальнымъ—все это причудливые образы философской фантазіи, свидѣтельствующіе о рѣшительномъ перевѣсѣ отвлеченной мысли надъ религиознымъ творчествомъ. Объ одномъ изъ такихъ гностиковъ Иринея Ліонскій сказалъ приблизительно слѣдующее: «онъ говоритъ о божественныхъ порожденіяхъ, какъ будто былъ акушеромъ у Бога». Что въ этой фантазіи все крайне произвольно и исполнено рѣзкихъ противорѣчій, это легко предположить. Но самое важное здѣсь то, что эта игра метафизическихъ понятій ни мало не затрагиваетъ христіанско-

<sup>1)</sup> Ср. III, 31—32.

<sup>2)</sup> III, 110.

евангельскаго содержанія. Это специфическая область языческаго гностицизма. Правда, церковно-догматическое движеніе облекло евангельскую истину въ формы языческой философіи; но это именно было выраженіемъ христіанской истины на языкѣ существовавшей языческой философіи, а не самороднымъ философскимъ творчествомъ,—это было дѣломъ историческихъ задачъ, ложившихся тяжестью на христіанскую мысль, а не идеальнымъ ея полетомъ. Намъ нужно чрезъ эту историческую условность пробиваться къ чистой евангельской идеѣ, а не заслонять евангельское содержаніе историческою формою. То обстоятельство, что Соловьевъ былъ философомъ, составило самую роковую слабую сторону въ его богословствованіи <sup>1)</sup>. Ему и въ голову не приходило, что реальное содержаніе евангелія далеко не совпадаетъ съ этими формами мысли,—и онъ, съ поразительнымъ благодушіемъ, оперировалъ надъ этими формами, надъ отвлеченными понятіями, почти не касаясь евангельскаго христіанства <sup>2)</sup>. Прочитаемъ ли мы его «Исторію и будущность теократіи», или окинемъ взоромъ всю его религіозно-философскую систему, мы найдемъ у него на мѣстѣ евангелія нагло сверкающую дыру, отвратительную пустоту. Страшно подумать, что Соловьевъ, столь много писавшій о христіанствѣ, ни однимъ словомъ не обнаружилъ *чувства Христа*. Игравшій словами «Логось», «Богочеловѣкъ», «Софія» съ ловкостью виртуоза, онъ не ощущалъ тайны историческаго Христа. Логось-Богочеловѣкъ былъ для него отвлеченнымъ понятіемъ, а не предметомъ живого созерцанія. Въ лицѣ Христа родился Сынъ Божій, въ Немъ открылись сыновнія отношенія къ Богу, сдѣлавшія Бога реально Отцомъ человечества: великую тайну этого историческаго факта Соловьевъ сводилъ къ точнымъ логическимъ формуламъ, въ которыхъ совершенно испарялось величіе тайны. Религіозно для насъ Сынъ Божій всецѣло вмѣщенъ въ *человѣкъ* Иисусъ, и съ Его именно рожденіемъ Богъ сталъ нашимъ Отцомъ, Его *видимая* жизнь открыла перемѣну въ отношеніяхъ Бога къ міру

<sup>1)</sup> И если таково „зеленое дерево“ блестящей философіи Соловьева, то что же сказать о жалкой семинарской философіи, о несчастномъ схоластическомъ умствованіи, которымъ совершенно заглушена религіозно-христіанская мысль въ нашемъ богословіи!

<sup>2)</sup> Къ тому же Соловьевъ рѣшительно не былъ знакомъ или, по крайней мѣрѣ, рѣшительно не принималъ во вниманіе выводовъ критическаго богословія.

и внесла новое начало въ человѣческую природу и исторію: для Соловьева тутъ не было видимой, озязаемой, природно-исторической тайны, потому что его мысль *начинала* съ логическихъ операцій и Христосъ казался ему простымъ и яснымъ логическимъ выводомъ изъ данныхъ міротворенія. Онъ не останавливался предъ поразительною индивидуальностью этого историческаго явленія, потому что для него все прикрывалось формулою *богочеловѣчества*, сочетанія Логоса съ міровою душою, — онъ усматривалъ въ «*позитивной религіи*» О. Конта, въ его идеѣ *человѣчества*, *основную* сторону *богочеловѣчества* и предлагалъ помѣстить философа позитивизма въ христіанскихъ святцахъ, хотя самъ Контъ не далъ Христу мѣста въ своемъ календарѣ. Для Соловьева въ Библии и у «здравой логики» одно и то же содержаніе, и онъ чаще всего говоритъ объ «*общечеловѣческихъ христіанскихъ понятіяхъ*» <sup>1)</sup>.

Наконецъ, мы должны обратить вниманіе на то, что одно было бы достаточнымъ основаніемъ для насъ оставить въ сторонѣ метафизику Соловьева, именно что метафизическое рѣшеніе вопросовъ жизни оказывается совершенно бесполезнымъ въ самой системѣ Соловьева и потому рѣшеніе этихъ вопросовъ повторяется у него въ примѣненіи къ реальной жизни. Грѣхопаденіе міровой души и ея спасительное сочетаніе съ Логосомъ не замѣняютъ и не объясняютъ фактовъ *человѣческаго грѣхопаденія и спасенія*. Видѣтъ зло въ матеріальной обособленности земныхъ существъ, а первые шаги побѣды надъ зломъ—уже въ силахъ тяготѣнія, химическаго сродства <sup>2)</sup>, не значить ли это размахивать картоннымъ мечомъ и брать прицѣлъ слишкомъ высоко? Въ такой отвлеченной сферѣ легко достигнуть полной гармоніи, которая, однако, ни мало не примиритъ противоположностей нашей жизни, не осмыслитъ нашихъ дѣйствительныхъ злостраданій. Ни одно индивидуальное зло, какъ бы оно ни было ничтожно, ни одну дѣйствительную слезу нельзя утишить надмірнымъ синтезомъ. И самъ Соловьевъ находитъ себя вынужденнымъ повторить объясненіе въ примѣненіи къ реальной жизни. Что *человѣкъ* носитъ въ себѣ противоположность между безусловнымъ и условнымъ, это Со-

<sup>1)</sup> Равнымъ образомъ идеи безсмертія, царства Божія, раздѣляющія въ религіозно-философской системѣ Соловьева первое мѣсто съ идеей богочеловѣчества, имѣютъ у него философско-языческій и общечеловѣческій видъ, а не специфически-христіанскій.

<sup>2)</sup> III, 121—124, 135—136.

ловьевъ сначала утверждаетъ о «вѣчномъ, идеальномъ чело-  
вѣкѣ», а затѣмъ то же прилагаетъ къ реальному чело-  
вѣку. «Воспринимаемая и нося въ своемъ сознаниіи вѣчную божествен-  
ную идею и вмѣстѣ съ тѣмъ по фактическому происхожденію  
и существованію своему неразрывно связанная съ природой  
внѣшняго міра, чело-вѣкъ является естественнымъ посредни-  
комъ между Богомъ и матеріальнымъ бытіемъ... Эта роль, из-  
начала принадлежащая міровой душѣ, какъ вѣчному чело-вѣ-  
честву, въ чело-вѣкѣ природномъ, т. е. происшедшемъ въ мі-  
ровомъ процессѣ, получаетъ первую возможность фактическаго  
осуществленія въ порядкѣ природы» <sup>1)</sup> и т. д. Повторяется  
домірное грѣхопаденіе и спасеніе: чело-вѣкъ «отпадаетъ или  
отдѣляется отъ Бога въ своемъ сознаниіи такъ же, какъ пер-  
воначально міровая душа отдѣлилась отъ Него во всемъ бы-  
тіи своемъ» <sup>2)</sup> и проч.

Однако нельзя сказать, что метафизическія конц епциі  
Соловьева представляютъ лишь *безтолзную* надстройку надъ  
его объясненіемъ реальной жизни, — увлеченіе метафизикой  
невыгодно сказывается и въ методахъ его истолкованія фак-  
тической жизни. Соловьевъ изъ тѣхъ философовъ, которые не  
могутъ и не умѣютъ прислушиваться къ исторической дѣйстви-  
тельности и, вмѣсто изученія законовъ исторіи, склонны пред-  
писывать ей законы. До какой степени отъ Соловьева усколь-  
заютъ историческія перспективы и онъ топчетъ самыя элемен-  
тарныя требованія исторической критики, объ этомъ громко  
заявляетъ его «Исторія и будущность теократіи». Напр. двой-  
ной разсказъ первыхъ главъ Библии о созданіи чело-вѣка  
Соловьевъ глубокомысленно объясняетъ высшими философ-  
скими соображеніями. «Двойственность разсказа выражаетъ  
самую истину дѣла». Кто знаетъ, что такихъ двойныхъ раз-  
сказовъ въ Библии множество и что это объясняется исторіей  
библейскаго текста, тотъ не можетъ не улыбнуться при видѣ  
этого глубокомыслия... Если въ философіи Соловьева исторія  
свертывается какъ свитокъ, то въ ней блѣднѣетъ и самая жизнь.  
Это философія аскетически-пессимистическая. У Соловьева—  
аскетизмъ отвлеченнаго взгляда на жизнь, аскетизмъ идеи,  
положенной въ объясненіе міра, аскетизмъ самодержавной  
мысли, не знающей никакой тайны, облекающей своими пау-

<sup>1)</sup> III, 138 ср. „La Russie et l'église universelle“, 2 ed. p. 256—257.

<sup>2)</sup> III, 138—139.

типами всякія краски жизни. Объ аскетизмъ Соловьева достаточно упомянуть и сослаться на его статью «О смыслѣ любви» и на разсужденія о стыдѣ въ «Оправданіи добра». «Плотское условіе размноженія для человѣка есть зло; въ немъ выражается перевѣсъ безсмысленнаго матеріальнаго процесса надъ самообладаніемъ духа, это есть дѣло противное достоинству человѣка, гибель человѣческой любви и жизни; нравственное отношеніе наше къ этому факту должно быть рѣшительно отрицательное». Столь яркій аскетизмъ не часто можно встрѣтить. Онъ еще разъ свидѣтельствуешь, что мысль Соловьева движется въ сферѣ внѣхристіанскаго противопоставленія плоти и духа, а не въ области евангельской абсолютности и христіанской свободы. Его мистицизмъ слишкомъ отвлеченный, головной, не связанный съ реальнымъ фактомъ жизни, и потому онъ существенно наклоненъ къ аскетизму. Слишкомъ занятый мыслями о вѣчномъ происхожденіи жизни и послѣднихъ судьбахъ человѣка, онъ не чувствовалъ тайны самой жизни, каждаго ея даннаго момента, ея временнаго зарожденія. Столь же ярко выраженъ и пессимизмъ Соловьева. Оцѣнивая всю историческую дѣйствительность не съ точки зрѣнія христіанской свободы и естественно-исторической необходимости, онъ произноситъ суровый приговоръ надъ христіанской исторіей: «Въ дѣйствительности всѣ обще-человѣческія дѣла—политика, наука, искусство, общественное хозяйство, находясь внѣ христіанскаго начала, вмѣсто того, чтобъ объединять людей, разразниваютъ и раздѣляютъ ихъ, ибо всѣ эти дѣла управляются эгоизмомъ и частной выгодой, соперничествомъ и борьбою, и порождаютъ угнетеніе и насиліе. Такова дѣйствительность, таковъ фактъ» <sup>1)</sup>).

Итакъ, оставивъ въ сторонѣ метафизическую надстройку, мы обратимся къ той части философской системы Соловьева, которую можно назвать философіей реальной жизни, въ которой онъ устанавливаетъ синтезъ реальныхъ антиномій.

Ту же самую двойственность, которая характеризуетъ міровую душу, Соловьевъ находитъ и въ каждомъ реальномъ человѣкѣ. Всякій живой человѣкъ носитъ въ себѣ два начала—абсолютное и условное, имѣя своею послѣднею цѣлью примиреніе этой двойственности.

<sup>1)</sup> III, 184.

Такимъ образомъ, съ первыхъ словъ жизненной философіи Соловьева ясно, что онъ ставитъ религиозный вопросъ съ совершенною опредѣленностью. Столь же несомнѣнно, что и послѣдняя формула его синтеза, въ своемъ общемъ содержаніи, не оставляетъ желать ничего лучшаго: онъ не жертвуетъ, повидимому, ни однимъ изъ основныхъ началъ человѣческой жизни, онъ хочетъ всеобъемлющаго синтеза, универсальнаго примиренія. Соловьевъ съ одинаковою настойчивостью показываетъ, что и абсолютное начало имѣетъ существенное значеніе для условно-позитивной дѣйствительности, придавая ей высшее освященіе, и условно-позитивная дѣйствительность составляетъ необходимую среду, въ которой реализуется духовная абсолютность. Вся жизненная философія Соловьева представляютъ неуклонное и послѣдовательное обоснованіе и раскрытіе вышшаго религиознаго синтеза. Отчетливая сознательность въ постановкѣ и рѣшеніи религиозной проблемы жизни придаетъ философско-публицистическимъ сочиненіямъ Соловьева высокую цѣнность и неувядающій интересъ.

Полюсы основной противоположности, разбивающей 'нашу жизнь, распадаются въ широкомъ обзорѣ Соловьева на множество полярныхъ паръ, по которымъ онъ неутомимо проводитъ свой объединяющій принципъ. Абсолютное и относительное, совершенное и условное, личность и общество, нравственность и право, религія и прогрессъ, христіанство и общественность, церковь и государство — таковы разнообразныя стороны, съ которыхъ онъ раскрываетъ высшій синтезъ.

Совершенство, или полнота добра, выражается въ трехъ видахъ: 1) безусловно сущее, вѣчно дѣйствительное совершенство—въ Богѣ; 2) потенциальное совершенство въ человѣческомъ сознаніи, вмѣщающемъ въ себѣ абсолютную полноту бытія, какъ идею, и въ человѣческой волѣ, ставящей ее какъ идеаль и норму для себя; наконецъ 3) въ дѣйствительномъ осуществленіи совершенства или въ историческомъ процессѣ совершенствованія.

Со стороны отвлеченнаго *морализма* ставится (и предпрѣшается) вопросъ: зачѣмъ нуженъ этотъ третій видъ — совершенство, дѣятельно осуществляемое, зачѣмъ нужно историческое *дѣланіе* съ его политическими и культурными задачами? Если въ насъ есть свѣтъ истины и чистая воля, то о чемъ же еще заботиться?

На этотъ вопросъ Соловьевъ отвѣчаетъ рѣшительнымъ

заявленіемъ, что цѣль историческаго дѣланія именно и состоитъ въ окончательномъ *оправданіи* добра, даннаго въ нашемъ истинномъ сознаніи и лучшей волѣ; весь историческій процессъ вырабатываетъ реальныя условія, при которыхъ добро можетъ стать дѣйствительно общимъ достояніемъ и безъ которыхъ оно не можетъ осуществляться. Все историческое развитіе—и не только человѣчества, но и физическаго міра—есть необходимый путь къ совершенству. Какъ духъ человѣческій въ природѣ для того, чтобы реально проявляться, требуетъ необходимо совершеннѣйшаго изъ физическихъ организмовъ, такъ Духъ Божій въ человѣчествѣ, или царство Божіе, для своего дѣйствительнаго явленія требуетъ совершеннѣйшей общественной организаціи, которая и вырабатывается всемірною исторіей. Насколько простѣйшій элементъ этого историческаго процесса—единичный человѣкъ—болѣе способенъ къ сознательному и свободному дѣйствию, нежели простѣйшій элементъ процесса біологическаго — органическая клѣточка, настолько и самое созиданіе собирательнаго всемірнаго тѣла имѣетъ болѣе сознательный и волевой характеръ сравнительно съ органическими процессами, опредѣлившими происхождение нашего тѣлеснаго существа, хотя безусловной противоположности тутъ нѣтъ. Если бы для осуществленія совершенной жизни, или царства Божія, нужны были только два начала: Богъ и душа человѣческая, Его (потенціально) воспринимающая, то царство Божіе могло бы быть установлено съ явленіемъ перваго человѣка. Зачѣмъ же понадобились всѣ эти долгіе вѣка и тысячелѣтія человѣческой исторіи? А если этотъ процессъ былъ нуженъ, потому что царство Божіе такъ же мало можетъ открыться среди дикихъ каннибаловъ, какъ и среди дикихъ звѣрей, если необходимо было человѣчеству изъ звѣринаго, безформеннаго и разрозненнаго состоянія доразрабатываться до опредѣленной организаціи и единства, то яснѣе дня, что этотъ процессъ еще не кончился и что какъ историческое дѣланіе было необходимо вчера, такъ оно необходимо и сегодня и будетъ необходимо и завтра, пока не создадутся всѣ условія для дѣйствительнаго и совершеннаго осуществленія царства Божія... Отсюда Соловьевъ устанавливаетъ главнѣйшее нравственное правило: принимай возможно полное участіе въ дѣлѣ своего и общаго совершенствованія ради окончательнаго откровенія царства Божія въ мірѣ <sup>1)</sup>).

<sup>1)</sup> VII, 183—189.

Исходя изъ того же принципа, нашъ философъ опредѣляетъ взаимное отношеніе человѣческой личности, какъ особой формы безконечнаго содержанія, и общества, какъ среды историческаго прогресса. Общество есть дополненная или расширенная личность, а личность—сжатое или сосредоточенное общество. Вооружаясь противъ крайностей индивидуализма и коллективизма, моральнаго субъективизма и социальнаго реализма, Соловьевъ ставитъ внѣ сомнѣнія ту истину, что какъ достоинство человѣческаго общества обусловлено внутреннею цѣнностью личностей, такъ дѣйствительно осуществиться безконечное содержаніе личности можетъ лишь чрезъ общество, чрезъ его историческое развитіе<sup>1)</sup>. Правда моральнаго субъективизма въ томъ, что совершенное или абсолютное нравственное состояніе должно быть внутренно вполне испытано, прочувствовано и усвоено единичнымъ лицомъ, должно стать его собственнымъ состояніемъ, содержаніемъ его жизни. Но другой вопросъ: какимъ образомъ это нравственное совершенство достигается отдѣльными лицами,—исключительно ли путемъ внутренней работы каждаго надъ собою и провозглашенія ея результатовъ, или же съ помощью извѣстнаго общественнаго процесса, дѣйствующаго не только лично, но и собирательно? Несомнѣнно послѣднее. Думать, что одной личной добродѣтели нѣсколькихъ лучшихъ людей достаточно, чтобы переродить нравственно всѣхъ остальныхъ, значитъ переходить въ ту область, гдѣ младенцы рождаются изъ розовыхъ кустовъ и гдѣ нищія за неимѣніемъ хлѣба ѣдятъ сладкіе пирожки. Недостаточность субъективнаго добра и необходимость его собирательнаго воплощенія доказывается всѣмъ ходомъ человѣческой исторіи. Субъективное добро должно быть восполнено общественною организациею нравственности. Опытъ съ полною очевидностью показываетъ, что когда общественная среда не организована нравственно, то и субъективныя требованія добра отъ себя и отъ другихъ неизбѣжно понижаются. Поэтому настоящій вопросъ идетъ не о субъективной, не о личной, или общественной нравственности, а только о нравственности слабой, или сильной, осуществленной, или неосуществленной. Нравственная воля должна опредѣляться къ дѣйствіямъ исключительно чрезъ себя саму, всякое ея подчиненіе какому-нибудь извнѣ идущему предписанію или пове-

<sup>1)</sup> VII, 211 слѣд.

дѣлю нарушаетъ ея самозаконность—вотъ истинное начало нравственной автономіи, но когда дѣло идетъ объ организациі общественной среды по началу безусловнаго добра, то вѣдь такая организациа есть не ограниченіе, а исполненіе личной нравственной воли. Но если не правъ моральный субъективизмъ, отнимающій у нравственной воли реальные способы ея осуществленія въ общей жизни, то неправъ и социальный реализмъ, по которому данныя общественныя учрежденія и интересы имѣютъ рѣшающее для жизни значеніе сами по себѣ, такъ что высшіе нравственныя начала оказываются въ лучшемъ случаѣ лишь средствами или орудіями для охраненія этихъ интересовъ. Но на самомъ дѣлѣ не только опредѣленная форма общества, но и общественность какъ такая не есть высшее и безусловное опредѣленіе человѣка. Если бы онъ опредѣлялся по существу своему какъ животное общественное и больше ничего, то этимъ крайне суживалось бы содержаніе въ понятіи «человѣкъ», и вмѣстѣ съ тѣмъ значительно расширялся бы объемъ этого понятія: въ человѣчество пришлось бы включить нѣкоторыхъ животныхъ, для которыхъ общественность, какъ такая, составляетъ существенный признакъ ничуть не менѣе, чѣмъ для человѣка. И если, однако, мы не хотимъ признать ихъ равенства съ собою, то значить есть у человѣка другой существенный признакъ, независимый отъ общественности, а, напротивъ, обуславливающій собою отличительный характеръ человѣческаго общества. Этотъ признакъ состоитъ въ томъ, что каждый человѣкъ, какъ такой, есть нравственное существо, или лицо, имѣющее независимо отъ своей общественной полезности безусловное достоинство и безусловное право на существованіе и на свободное развитіе своихъ положительныхъ силъ. Отсюда прямо слѣдуетъ, что никакой человѣкъ, ни при какихъ условіяхъ и ни по какой причинѣ, не можетъ разсматриваться какъ только средство для какихъ бы то ни было постороннихъ цѣлей, даже для такъ называемаго общаго блага. Право лица по существу своему безусловно, тогда какъ права общества на лицо, напротивъ, обусловлены признаніемъ личнаго права. Никакая общественная группа, или учрежденіе не имѣетъ права насильно удерживать кого-либо въ числѣ своихъ членовъ. Степень подчиненія лица обществу должна соответствовать степени подчиненія самого общества нравственному добру. Единичныя лица, болѣе другихъ одаренныя или

болѣе развитыя, могутъ быть носителями высшаго общественнаго сознанія, которое стремится затѣмъ къ воплощенію въ новыхъ соотвѣтствующихъ ему формахъ и порядкахъ жизни. Самостоятельность лица есть основаніе крѣпости общественнаго союза. Принципъ человѣческаго достоинства, или безусловное значеніе каждаго лица, съ силу чего общество опредѣляется какъ внутреннее, свободное согласіе всѣхъ—такова единственная нравственная норма <sup>1)</sup>).

Соотвѣтствующія указаннымъ крайностямъ, крайности въ области экономической суть—экономическій анархизмъ, отрицающій всякіе этическія начала и всякую организацію въ области хозяйственныхъ отношеній, и социализмъ, допускающій между областями хозяйственной и нравственной болѣе или менѣе полное смѣшеніе. Примиреніе этихъ крайностей въ подчиненіи экономической области нравственнымъ идеаламъ. Признавать въ человѣкѣ только дѣятеля экономического—производителя, собственника и потребителя вещественныхъ благъ, есть точка зрѣнія ложная и безнравственная; равнымъ образомъ, подчиненіе матеріальныхъ интересовъ и отношеній въ человѣческомъ обществѣ какимъ-то особымъ, *отъ себя дѣйствующимъ* экономическимъ законамъ есть лишь вымыселъ плохой метафизики, не имѣющій и тѣни основанія въ дѣйствительности. Поэтому въ силѣ остается общее требованіе разума и совѣсти, чтобы и экономическая область подчинилась высшему нравственному началу, чтобы и въ хозяйственной своей жизни общество было организованнымъ осуществленіемъ добра. Для истиннаго рѣшенія такъ называемаго социальнаго вопроса прежде всего слѣдуетъ признать, что норма экономическихъ отношеній заключается не въ нихъ самихъ, а что они подлежатъ общей нравственной нормѣ, какъ особая область ея приложенія. Если подчиненіе экономической области нравственной нормѣ необходимо для истиннаго рѣшенія социальнаго вопроса, то, обратно, нравственное сознаніе можетъ вполне реализоваться только путемъ нравственной организаціи экономическихъ отношеній. Элементарное нравственное чувство жалости требуетъ отъ насъ накормить голоднаго, напоить жаждущаго и согрѣть заблуждающаго, — и это требованіе, конечно, не теряетъ своей силы тогда, когда эти голодные и заблуждающіе считаются милліонами, а не единицами. И если я одинъ этимъ

<sup>1)</sup> VII, 211 сл. 260 сл. 273 сл.

милліонамъ помочь не могу, а, слѣдовательно, и не обязанъ, то я могу и обязанъ помогать имъ вмѣстѣ съ другими, моя личная обязанность переходитъ въ собирательную—не въ чужую, а въ мою же собственную, болѣе широкую, обязанность, какъ участника въ собирательномъ цѣломъ и его общей задачѣ <sup>1)</sup>).

Также рѣшается вопросъ и о взаимномъ отношеніи нравственности и права. Это есть въ сущности вопросъ о связи между идеальнымъ нравственнымъ сознаниемъ и дѣйствительною жизнью; отъ положительнаго пониманія этой связи зависитъ жизненность и плодотворность самаго нравственнаго сознания. Между идеальнымъ добромъ и зломъ дѣйствительностью есть промежуточная область права и закона, служащая воплощенію добра, ограниченію и исправленію зла. Правомъ и его воплощеніемъ — государствомъ — обусловлена дѣйствительная организація нравственной жизни въ цѣломъ челоуѣчествѣ, и при отрицательномъ отношеніи къ праву, какъ такому, нравственная проповѣдь, лишенная объективныхъ средствъ и опоръ въ чуждой ей реальной средѣ, осталась бы въ лучшемъ случаѣ только невиннымъ пустословіемъ, а само право, съ другой стороны, при полномъ отдѣленіи своихъ формальныхъ понятій и учрежденій отъ ихъ нравственныхъ принциповъ и цѣлей, потеряло бы свое безусловное основаніе и въ сущности ничѣмъ уже болѣе не отличалось бы отъ произвола. Въ частности значеніе права для нравственности можно показать въ слѣдующемъ ходѣ мыслей: нравственный принципъ требуетъ, чтобы люди свободно совершенствовались; но для этого необходимо существованіе общества; но общество не можетъ существовать, если всякому желающему предоставляется безпрепятственно убивать и грабить своихъ ближнихъ; слѣдовательно, принудительный законъ, дѣйствительно не допускающій злую волю до такихъ крайнихъ проявленій, разрушающихъ общество, есть необходимое условіе нравственнаго совершенствованія и, какъ такое, требуется самимъ нравственнымъ началомъ, хотя и не есть его прямое выраженіе <sup>2)</sup>).

Опредѣляемое высшимъ нравственнымъ принципомъ, государство представляетъ собою собирательно-организованную жалость. Поэтому нужно назвать крайне ошибочнымъ тотъ

<sup>1)</sup> VII, 339 сл.

<sup>2)</sup> VII, 374 сл.

взглядъ, по которому отрицають государство во имя высшей нравственности. Если признавать жалость въ принципѣ, то уже логически необходимо допускать и ту историческую организацію общественныхъ силъ и дѣлъ, которая выводитъ жалость изъ состоянія безсильнаго, или тѣсно ограниченнаго чувства, даетъ ей дѣйствительность, широкое примѣненіе и развитіе. Если я стою на точкѣ зрѣнія жалости, то я не могу отрицать то учрежденіе, благодаря которому можно на дѣлѣ жалѣть, т. е. давать помощь и защиту вмѣсто десятковъ и самое большее сотенъ единицъ—десяткамъ и сотнямъ милліоновъ людей <sup>1)</sup>.

Христіанство, какъ «евангеліе царствія», является съ идеаломъ безусловно высокимъ, съ требованіемъ абсолютной нравственности. Но христіанство не есть только абсолютное требованіе. Истинное христіанство есть совершенное единство трехъ неразрывно между собою связанныхъ основъ: 1) *абсолютно событіе* — откровеніе совершенной личности Богочеловѣка Христа; 2) абсолютное *обѣщаніе*—сообразнаго совершенной личности общества, или Царства Божія, и 3) абсолютная *задача* — способствовать исполненію этого обѣщанія черезъ перерожденіе всей нашей личной и общественной среды въ духѣ Христовомъ. Съ забвеніемъ или пренебреженіемъ одной изъ этихъ трехъ основъ все дѣло парализуется и извращается,—вотъ почему хотя христіанство есть безусловное и окончательное откровеніе истины, нравственное развитіе человечества такъ же, какъ и его внѣшняя исторія, не прекратилось послѣ явленія Христа. То, что сбылось, и то, что обѣщано, стоять твердо въ предѣлахъ вѣчности и не отъ насъ зависятъ. Но задача настоящаго въ нашихъ рукахъ; мы сами должны дѣйствовать для нравственнаго перерожденія своей жизни. Съ этою общей задачей связывается и особое дѣло нравственной философіи; ей предстоитъ опредѣлить и выяснить въ условіяхъ исторической дѣйствительности должное взаимоотношеніе между всѣми основными элементами и областями лично общественнаго цѣлаго согласно его окончательной формѣ <sup>2)</sup>.

Отсюда логически вытекаетъ, что развитіе существенно входитъ въ понятіе о церкви. Истинное понятіе о церкви ру-

<sup>1)</sup> VII, 374 сл. 457 сл.

<sup>2)</sup> VII, 258.

ководится общимъ правиломъ религіознаго разсужденія: *различать въ единствѣ, равномерно избѣгая смѣшенія и раздѣленія*. Поэтому нужно различать, но не разлучать въ церкви божеское и человѣческое начало. Мы не знаемъ въ церкви никакихъ человѣческихъ личныхъ или народныхъ силъ, обнаженныхъ отъ Божества. Такія силы могутъ дѣйствовать гдѣ имъ угодно—въ мірской политикѣ, на рынкѣ, въ театрѣ,—но въ церкви имъ нѣтъ мѣста. Съ другой стороны и божественныя силы, дѣйствуя въ церкви, всегда сочетались и сочетаются съ природою и волей человѣческой, всегда облекались и облекаются въ человѣческія стихіи. Въ церкви нѣтъ ни отрѣшеннаго Божества, ни отрѣшеннаго человѣчества, а только ихъ нераздѣльное и несліянное соединеніе, оно же и образуетъ особое богочеловѣческое существо церкви, одинаково пребывающее, но различно проявляемое въ этихъ двухъ сторонахъ своего бытія. Отсюда же и общій законъ жизни для церкви. Если Божество само по себѣ абсолютно неизмѣнно, если человѣчество само по себѣ подвержено случайнымъ измѣненіямъ, то Богочеловѣчество правильно развивается, т. е. сохраняя неизмѣннымъ свое существо и свои основныя формы, возрастаетъ не только по внѣшнему объему, но и по внутренней полнотѣ и совершенству своихъ проявленій во всѣхъ сферахъ своего существованія <sup>1)</sup>).

Христіанство, какъ воплощеніе абсолютнаго нравственнаго идеала, такъ же универсально, какъ и самъ нравственный принципъ. Универсальность христіанства выражается въ отсутствіи внѣшнихъ, національныхъ, конфессіональныхъ и другихъ преградъ, но еще болѣе въ свободѣ отъ ограниченности внутренней: чтобы быть истинно универсальною, религія не должна отдѣляться отъ умственнаго просвѣщенія, отъ науки, отъ общественнаго и политическаго прогресса. Религія, которая боится всего этого, очевидно даже не вѣритъ въ собственныя свои силы, она внутренне проникнута невѣріемъ и при ея притязаніи на монополію нравственной нормы для общества ей недостаетъ самаго элементарнаго нравственнаго условія—искренности <sup>2)</sup>).

Бѣсы вѣрують и остаются бѣсами, потому что не уповаютъ на Бога и не надѣются на свое спасеніе и воссоеди-

<sup>1)</sup> IV, 297.

<sup>2)</sup> VII, 285.

неніе съ царствомъ Божіимъ. Подобную же вѣру имѣють и многіе люди, полагающіе между царствомъ Божіимъ и нашимъ человѣческимъ міромъ безконечное разстояніе и непроходимую бездну, утверждающіе, что жизнь божественная и наша человѣческая идутъ параллельно другъ другу и никогда не могутъ встрѣтиться. На такой бѣсовской по безнадежности своей вѣрѣ утверждается вся ложь и всѣ противорѣчія вѣка сего, какъ-то: раздѣленіе между религіей и жизнью, между церковью и государствомъ, между духовной и свѣтской наукой, однимъ словомъ разлученіе всего того, что должно только различаться въ единствѣ <sup>1)</sup>).

Такъ какъ наступленіе царствія Божія не является какъ *Deus ex machina*, а обусловлено всемірно-историческимъ богочеловѣческимъ процессомъ, въ которомъ Богъ дѣйствуетъ лишь въ соединеніи съ человѣкомъ и чрезъ человѣка, то мы должны признать за грубую поддѣлку христіанства такое воззрѣніе, по которому человѣку принадлежитъ лишь чисто пассивная роль въ дѣлѣ Божіемъ. Но на самомъ дѣлѣ христіанство только въ томъ и состоитъ, что дѣло Божіе стало вмѣстѣ съ тѣмъ дѣломъ вполне человѣческимъ. Эта богочеловѣческая солидарность и есть царствіе Божіе, и оно *приходитъ* лишь въ той мѣрѣ, въ какой оно осуществляется... Только христіанская идея царства Божія, послѣдовательно открывающагося въ жизни человечества, даетъ смыслъ исторіи и опредѣляетъ истинное понятіе прогресса. Христіанство даетъ человечеству не только идеаль абсолютнаго совершенства, но и путь къ достиженію этого идеала, слѣдовательно, оно по существу прогрессивно. На почвѣ христіанской религіи ни сохраненіе, ни разрушеніе какихъ бы то ни было мірскихъ порядковъ *сами по себѣ* не могутъ насъ интересовать. Если мы заботимся о дѣлѣ царства Божія, то мы должны принимать то, что этому дѣлу достойно служить, и отвергать то, что ему противно, — должны заботиться не о сохраненіи и укрѣпленіи *во что бы то ни стало* данныхъ соціальныхъ группъ и формъ въ мірскомъ человѣчествѣ, а напротивъ объ ихъ перерожденіи и преобразованіи въ христіанскомъ духѣ, объ истинномъ введеніи ихъ въ сферу царства Божія. Идея царства Божія необходимо приводитъ сознательнаго и искренняго христіанина къ обязанности дѣйствовать—въ предѣлахъ своего призванія—для реализаціи хри-

<sup>1)</sup> IV, 544.

стіанскихъ началъ въ собирательной жизни человѣчества, для преобразованія въ духъ высшей правды всѣхъ нашихъ общественныхъ формъ и отношеній,—т. е. приводитъ насъ къ *христіанской политикѣ*. Изъ того, что царство Христово не отъ міра сего, никакъ не слѣдуетъ, что оно не можетъ дѣйствовать въ мірѣ, овладѣвать и управлять міромъ,—наоборотъ, именно изъ того, что царство Христово не отъ міра, а *свыше*, слѣдуетъ, что оно имѣетъ *право* владѣть и править міромъ. Одно изъ двухъ: или общества, именующія себя христіанскими, должны отречься отъ этого имени, или они должны признать своею обязанностью согласовать всѣ свои политическія и соціальныя отношенія съ христіанскими началами, т. е. вводить ихъ въ сферу царства Божія,—а въ этомъ и состоитъ настоящая христіанская политика. Еслибы всѣ политическія и соціальныя формы были чужды или даже противны христіанству, то отсюда прямо слѣдовало бы, что истинные христіане должны жить внѣ всякихъ политическихъ и соціальныхъ формъ. Но это явный абсурдъ. А если, съ одной стороны, нельзя упразднить общественныхъ и политическихъ формъ жизни (что равносильно было бы упраздненію самого человѣка, какъ существа соціальнаго и политическаго), а, съ другой стороны, несомнѣнно, что эти формы въ своей данной дѣйствительности далеко не соответствуютъ христіанскимъ началамъ, далеко не введены еще въ царствіе Божіе, то отсюда прямо слѣдуетъ задача христіанской политики совершенствовать, возвышать эти формы, пресуществлять ихъ въ царствіе Божіе <sup>1)</sup>).

Недостаткомъ средневѣковаго міросозерцанія, поставившимъ его въ прямое противорѣчіе съ самою основою христіанства, былъ его односторонній спиритуализмъ <sup>2)</sup>). Напротивъ, истинное пониманіе христіанства требуетъ существованія христіанской семьи, христіанскаго общества, христіанскаго народа, христіанскаго государства, христіанскаго войска и т. д. Основнымъ убѣжденіемъ Соловьева было то, чтобы ко всѣмъ общественнымъ и международнымъ отношеніямъ примѣнять начала истинной религіи, рѣшать *по христіански* всѣ существенные вопросы соціальной и политической жизни <sup>3)</sup>). Въ частности, онъ дѣйствовалъ по этому убѣжденію въ широко

<sup>1)</sup> VI, 304 сл.

<sup>2)</sup> VI, 356.

<sup>3)</sup> III, 184; V, 141.

имъ поставленной и необыкновенно блестящей и побѣдной полемики по вопросу національному. Здѣсь, какъ и по другимъ вопросамъ, онъ отражалъ двѣ крайности — космополитизмъ и націонализмъ (усвоенный славянофильствомъ), — той и другой онъ противопоставлялъ національное служеніе христіанской идеѣ. Какъ для человѣка-христіанина, такъ и для христіанскаго народа онъ ставитъ прямую и непремѣнную обязанностью — смиренное и самоотверженное служеніе другимъ народамъ <sup>1)</sup>.

Всѣ вопросы объ отношеніи истинной, т. е. христіанской религіи, какъ выражающей абсолютное нравственное начало, къ условно-общественному началу, для Соловьева увѣнчиваются вопросомъ объ отношеніи церкви къ государству: именно въ этомъ послѣднемъ вопросѣ выступаетъ самая конкретная и отвѣтственная задача для христіанина и христіанскаго народа. О христіанскомъ государствѣ даетъ возможность говорить уже общая связь права съ нравственностью. Но фактически христіанскимъ государство становится не отъ одного того, что оно есть организованная жалость, а отъ того, что съ христіанской точки зрѣнія государство, какъ часть въ организаціи собирательнаго человѣчества, обусловливается другою, высшею, частью — церковью, отъ которой и получаетъ свое освященіе и окончательное назначеніе — служить косвеннымъ образомъ въ своей мірской области и своими средствами той абсолютной цѣли, которую прямо ставитъ церковь — приготовленію человѣчества и всей земли къ царству Божію. Соловьевъ рѣшительно противъ отдѣленія церкви отъ государства. Церкви принадлежитъ высшій духовный авторитетъ, обозначающій общее направленіе доброй воли человѣчества и ея окончательную цѣль, а государству — полнота власти для согласованія съ этою волею мірскихъ интересовъ. Безъ связи съ государствомъ церковь не имѣла бы реальнаго орудія для дѣйствія на міръ, а безъ связи съ церковью государство не имѣло бы предъ собою высшихъ оправдывающихъ цѣлей <sup>2)</sup>.

Къ вопросу объ отношеніи церкви къ государству въ міровоззрѣніи Соловьева примыкаетъ его излюбленная идея тройственнаго служенія — священническаго, царскаго и пророческаго.

<sup>1)</sup> V, 11 и вообще этотъ томъ *passim*.

<sup>2)</sup> IV, 82 сл. VII, 465 сл.

Такова въ своей принципиальной части жизненная философія Соловьева.

Она заключаетъ въ себѣ много несомнѣнной правды наряду съ поразительно слабыми мыслями, порожденными духомъ отвлеченной системы. Мы должны отмѣтить тотъ пунктъ, съ котораго начинается въ этой философіи поворотъ отъ живой правды къ односторонности отвлеченной мысли.

Начнемъ съ верхнихъ этажей этой грандіозной стройки. Съ первымъ вступленіемъ въ эти этажи мы встрѣчаемъ несомнѣннѣйшій признакъ, что здѣсь далеко не все обстоитъ благополучно. По вопросу объ отношеніи между государствомъ и церковью, между властью государственною и властью церковною—вопросу, наиболѣе конкретному и живому, гдѣ мы въ правѣ были бы ожидать строгой формулы, программной точности—въ воззрѣніяхъ Соловьева находятся противорѣчивыя представленія. Онъ даетъ на этотъ вопросъ три отвѣта, изъ которыхъ каждымъ исключается какой-нибудь изъ двухъ остальныхъ.

Во-первыхъ, онъ выражаетъ ту мысль, что съ христіанской точки зрѣнія «верховная государственная власть есть лишь *делегация* дѣйствительно абсолютной богочеловѣческой власти Христа <sup>1)</sup>. Отсюда слѣдуетъ, что свѣтская власть должна быть подчинена церковной: «Если есть на землѣ особый преемственный союзъ служителей Божіихъ по преимуществу, если есть на землѣ особая власть, которой даны свыше чрезвычайныя полномочія и обѣщана чрезвычайная помощь для руководства и управленія христіанскимъ человѣчествомъ, то безъ всякаго сомнѣнія всѣ остальные власти и начала въ мірѣ и всѣ силы общества должны быть подчинены этой священной и прямо божественной власти. Если церковь есть дѣйствительно становящееся царство Божіе на землѣ, то всѣ другія общественныя силы и власти должны быть ея орудіями». Впрочемъ, отсюда никакъ не слѣдуетъ, чтобы «~~себя~~ представители духовныхъ интересовъ брали на себя ~~также~~ и мірскія дѣла, чтобы духовная власть брала на себя государственныя функціи, подобно тому какъ изъ долга подчиненія физической жизни человѣка его разумной волѣ не слѣдуетъ, чтобы наша разумная воля могла сама производить физиологическіе процессы: помимо общаго руководства разума, эти процессы повинуются своимъ особымъ законамъ и двига-

<sup>1)</sup> III, 15. 369 сл. IV, 566 сл. V, 513.

телямъ, неподсуднымъ разуму. Высшій авторитетъ въ какомъ-нибудь дѣлѣ и матеріальное завѣдываніе этимъ дѣломъ суть двѣ вещи совершенно различныя <sup>1)</sup>).

Во-вторыхъ, Соловьевъ проводитъ тотъ взглядъ, что «сущность истиннаго христіанства есть перерожденіе человѣчества и міра въ духѣ Христовомъ, превращеніе мірскаго царства въ царство Божіе» <sup>2)</sup>. Сказанное имъ въ другомъ мѣстѣ, что «мірская политика должна быть подчинена церковной, но не чрезъ уподобленіе церкви государству, а чрезъ постепенное уподобленіе государства церкви», удачнѣе было бы выразить такъ: государственная власть должна быть подчинена церковной съ тою цѣлью, чтобы государство постепенно уподоблялось церкви. Во всякомъ случаѣ «мірская дѣйствительность должна пересоздаться по образу церкви» <sup>3)</sup>.

Въ-третьихъ, мы встрѣчаемъ мысль о разнородности областей церковной и государственной. «Такъ какъ высшая духовная и высшая свѣтская власть по существу своему разнородны и имѣютъ свои особыя области, то ихъ совмѣстное существованіе нисколько не нарушаетъ ихъ самостоятельности и не образуетъ двоевластія. Для столкновенія и противоборства этихъ двухъ властей нѣтъ никакого принципиальнаго законнаго основанія» <sup>4)</sup>).

Между вторымъ представленіемъ о превращеніи мірскаго царства въ царство Божіе, объ уподобленіи государства церкви, и третьимъ представленіемъ о разнородности областей церковной и государственной — противорѣчіе радикальное и рѣзко бросающееся въ глаза. Въ первомъ представленіи о подчиненіи государственной жизни церковной власти находятся элементы и второго представленія, по которому государственная власть является лишь орудіемъ церковной, и третьяго представленія о разнородности сферъ, но это объясняется тѣмъ, что здѣсь съ одной стороны не выдержана извѣстная церковная мысль о благодатномъ перерожденіи мірскаго царства и природной жизни по ихъ существу, мысль, уже не дающая мѣста аналогіи между церковно-благодатнымъ дѣйствіемъ и отношеніемъ разума къ фізіологическимъ процессамъ, съ другой же стороны здѣсь не выдержана мысль о раз-

<sup>1)</sup> IV, 81 сл.

<sup>2)</sup> VI, 345.

<sup>3)</sup> IV, 88.

<sup>4)</sup> V, 62.

породности областей разумной и физиологической. Строго говоря, въ душевно-тѣлесной жизни проявляется или господство разума надъ тѣломъ, при чемъ необходимо разумѣть лишь внѣшнія отношенія тѣла, но не физиологическую жизнь, подлежащую своимъ законамъ, такъ какъ отъ разума зависитъ, хвалимъ ли мы языкомъ Бога или проклинаемъ людей, убиваемъ ли мы руками или благотворимъ, но физиологія этимъ господствомъ разума не затрогивается, — или же обнаруживается единство душевно-тѣлесной жизни при существенномъ разнородствѣ областей душевной и физиологической, по въ этомъ случаѣ уже нельзя говорить о господствѣ разума, нельзя назвать физиологію орудіемъ духа. Говорить о подчиненіи государственной жизни церковной власти во имя уподобленія государства церкви и указывать на аналогію отношеній разума къ физиологіи, подлежащей своимъ законамъ—по меньшей мѣрѣ странно. Говоря иначе, первое представленіе Соловьева противорѣчитъ и второму (употребленную аналогію) и третьему.

Такое вопіющее противорѣчіе въ словахъ философа, обычно восхищающаго читателей кристаллическою ясностью мыслей, достаточно краспорѣчиво.

Третье представленіе вполне выдерживаетъ евангельскую точку зрѣнія на отношеніе Божія къ кесареву; второе соответствуетъ церковно-догматическому понятію объ аскетически-благодатномъ перерожденіи міра; первое представленіе—самое поверхностное, фельетонное—церковно-политическое. Второе и третье представленія Соловьевъ роняетъ en passant, душою же прилѣпляется къ первому.

Соловьевъ говоритъ о себѣ, что онъ былъ метафизикъ и публицистъ <sup>1)</sup>. И метафизика и публицистика не благопріятствуютъ религіозному отношенію къ явленіямъ жизни: первая для этого слишкомъ отвлеченна, вторая слишкомъ поверхностна. Соловьевъ былъ великолѣпнѣйшій изъ публицистовъ, но все же съ недостатками публициста. Для религіознаго отношенія къ жизни совершенно не важны поверхностныя столкновенія властей церковной и государственной, потому что оно протекаетъ въ подпочвенной глубинѣ,—для религіознаго мыслителя не интересны вопросы церковной политики, но для публициста это вопросы существенной важности.

<sup>1)</sup> V, 460.

Многимъ естественно придеть въ голову, что, повидимому, основы царствія Божія и теократіи, изъ которыхъ исходитъ Соловьевъ, суть евангельскія. На самомъ дѣлѣ въ воззрѣніяхъ Соловьева понятіе царствія Божія есть понятіе совершенно не евангельское, но философско-гуманистическое: для него носитель царства Божія есть все человѣчество <sup>1)</sup> и потому путь культурнаго объединенія всѣхъ народовъ съ его точки зрѣнія есть прямой путь осуществленія царствія Божія. Эта идея ближе къ философіи Огюста Конта, чѣмъ къ евангелію. Я долженъ ограничиться этимъ простымъ указаніемъ, предполагая данное изложеніе евангельскаго ученія, но для всякаго знакомаго съ евангеліемъ мои слова вполне понятны. Съ другой стороны идея теократіи есть идея, правда, религіозная, но дохристіанская, іудейская, отвергнутая евангеліемъ. Іудейская теократическая идея по существу религіозно-ограниченна, какъ неразрывно связанная съ понятіемъ народнаго богоизбранничества. Конечно, въ проповѣди еврейскихъ пророковъ несомнѣнна тенденція къ универсализму, вполне реализовавшемуся въ евангеліи, но этотъ потенциальный еврейскій универсализмъ относится къ іудейскому теократизму какъ зародышъ къ скорлупѣ: когда зародышъ созрѣваетъ, скорлупа необходимо лопается. Соловьевъ удерживаетъ идею теократіи, но хочетъ ее наполнить гуманистически-универсальнымъ содержаніемъ: предпріятіе, въ корнѣ обреченное на полную неудачу и бросающее нашего философа, какъ маятникъ, отъ крайности гуманистическаго универсализма къ крайности религіозно-ограниченнаго теократизма. Какъ философу и религіозному публицисту ему одинаково дороги обѣ крайности, равно отвлекающія его отъ евангельской идеи разнородныхъ сферъ.

Ограниченность теократической идеи Соловьева слишкомъ извѣстна, чтобы на ней долго останавливаться: онъ говорилъ о томъ, что церковь «вовсе не безразлично относится къ той или другой формѣ государственнаго правленія, — она дорожить принципомъ христіанскаго царя», что «истинный пророкъ—христіанскій такъ же, какъ и еврейскій—не возстаетъ противъ царской власти, а *присагаетъ* къ ней», онъ говорилъ о государственныхъ преимуществахъ господствующей церкви, говорилъ о независимости православнаго царя самодержавнаго

<sup>1)</sup> VII, 439

отъ безбожныхъ стихій современнаго общества <sup>1)</sup>, онъ былъ робокъ въ сужденіяхъ объ освободительномъ движеніи <sup>2)</sup>, отрицалъ особенность и самостоятельность хозяйственной сферы отношеній <sup>3)</sup> и т. д. Почитатели Соловьева, объясняя и извиняя многообразно «слабость» его философіи въ этихъ пунктахъ, настаиваютъ на отсутствіи органической связи между ними и его общимъ ученіемъ. Я не думаю, чтобы такое отношеніе къ памяти философа было дѣломъ серьезнаго мышленія. *Amicus Plato, sed magis amica veritas.* Будемъ называть предметы ихъ собственными именами. Нужно лишь надлежаче оцѣнить эту «слабость» и указать ея корни. Идея теократіи, одна изъ основныхъ въ міровоззрѣніи Соловьева, ограниченная по своему существу, требовала этой жертвы. Слѣдуетъ еще разъ подчеркнуть, что Соловьевъ именно не могъ выдержать внушаемой аналогіею фізіологическихъ процессовъ идеи мірской жизни, повинующейся своимъ особымъ законамъ и двигателямъ. Необходимости этой бесполезной жертвы мы избѣжимъ однако лишь въ томъ случаѣ, если мы признаемъ эту идею, если мы признаемъ, что съ религіозной точки зрѣнія не существуетъ самостоятельной цѣнности той или другой формы государственнаго правленія, но существуютъ свои законы въ разныхъ областяхъ мірской жизни.

Если ограниченная идея теократіи была дѣйствительною причиною «слабости» политическихъ воззрѣній Соловьева, то его гуманистическій универсализмъ служилъ слабымъ прикрытіемъ его мнимо - христіанскаго освѣщенія вопросовъ жизни. Соловьевъ неустанно повторяетъ, что семья, общество, народъ, государство должны служить христіанскимъ цѣлямъ, что высшее руководство религіозно-моральной идеи является единственнымъ опредѣляющимъ началомъ международныхъ отношеній, государственной политики, семейно-общественныхъ хозяйственныхъ задачъ. Какъ бы семья, общество, народъ и государство могли слѣжить христіанству, — это вопросъ захватывающаго интереса, но рѣшительно не допускающій положительнаго отвѣта. Если же Соловьевъ отвѣчаетъ на него положительно, и при томъ съ поспѣшною самоувѣренностью, то онъ могъ это сдѣлать единственно потому, что онъ христіанскія

<sup>1)</sup> IV, 148, 151, 156; V, 505 и др.

<sup>2)</sup> III, 386.

<sup>3)</sup> VII, 344 сл. Сюда же примыкаютъ его аскетическая и пессимистическая тенденціи, получа здѣсь церковно-религіозное основаніе.

цѣли подмѣнялъ обще-культурными задачами. Я уже упоминалъ, что его идея царствія Божія имѣетъ характеръ не специфически-евангельскій, а гуманистически-универсальный. Эту мысль можно теперь развить и подтвердить. «Признавая окончательною цѣлью исторіи — пишетъ Соловьевъ — полное осуществленіе христіанскаго идеала въ жизни всего человѣчества, осуществленіе правды и любви, или свободной солидарности всѣхъ положительныхъ силъ и элементовъ вселенной, мы понимаемъ всестороннее развитіе культуры какъ общее и необходимое средство для этой цѣли, ибо эта культура въ своемъ постепенномъ прогрессѣ разрушаетъ всѣ враждебныя перегородки и исключительныя обособленія между различными частями человѣчества и міра и стремится соединить всѣ естественныя и социальныя группы въ одну безконечно разнообразную по своему составу, по нравственно-солидарную семью. Мы не противопологаемъ гуманнаго просвѣщенія религіозной вѣрѣ, но полагаемъ, что такое просвѣщеніе необходимо и для самой вѣры. *Ближайшая* цѣль историческаго процесса и нашей общественной дѣятельности есть полное развитіе и распространеніе гуманной культуры, которая составляетъ необходимый элементъ и самого христіанства, какъ религію *биологическую*. Надъ этою ближайшею и насущною задачей можно и должно работать сообща, несмотря ни на какія различія въ личныхъ взглядахъ на дальнѣйшую и окончательную цѣль исторіи. Съ нравственной стороны такая культурная работа есть не что иное, какъ наиболѣе цѣлесообразно организованная *помощь* нашимъ ближнимъ, въ совокупности взятымъ, а такая помощь по общему моральному закону обязательна для всякаго, будь онъ по вѣрѣ христіанинъ, или просто гуманистъ, лишь бы онъ признавалъ нравственныя обязанности къ человѣчеству. Въ смыслѣ задачъ и результатовъ историческаго труда, существуетъ только одна общечеловѣческая культура для всѣхъ народовъ, какъ одна для всѣхъ истина, одна справедливость, одно Божество <sup>1)</sup>, — общечеловѣческая христіанская культура <sup>2)</sup>. Въ области нравственныхъ предписаній или нормъ дѣятельности никакого специфически-православнаго принципа не существуетъ. Волей Божіей всѣмъ исповѣдающимъ и всѣмъ народамъ предписана одна правда въ двухъ своихъ

<sup>1)</sup> V, 349—350.

<sup>2)</sup> V, 162.

степеняхъ—какъ законъ справедливости и какъ заповѣдь совершенства. Вторая предполагаетъ первый, и только первый, т. е. законъ справедливости, безусловно *обязателенъ*—всегда, вездѣ и во всемъ. Поэтому онъ только одинъ и можетъ быть нравственнымъ руководствомъ для государства, коего область не выходитъ изъ предѣловъ обязательнаго» <sup>1)</sup>). Итакъ, когда Соловьевъ говоритъ, что «задача Россіи есть задача христіанская, и русская политика должна быть христіанской политикой» <sup>2)</sup>, то это означаетъ не иное, какъ то, что Россія должна идти путемъ общечеловѣческой культуры <sup>3)</sup>. Служеніе семьи, общества, народа, государства христіанскимъ цѣлямъ совпадаетъ съ собственною пользою семьи, общества, народа, государства. «Нравственная несостоятельность націонализма (грубо помышляющаго лишь о матеріальныхъ выгодахъ своего народа) обличается исторіей, которая достаточно громко свидѣтельствуешь, что народы преуспѣвали и возвеличивались только тогда, когда служили не себѣ какъ самоцѣли, а высшимъ и всеобщимъ идеальнымъ благамъ... Исторія всѣхъ народовъ—древнихъ и новыхъ,—имѣвшихъ прямое вліяніе на судьбы человечества, говоритъ намъ одно и то же. Всѣ они въ эпохи своего расцвѣта и величія полагали свое значеніе, утверждали свою народность не въ ней самой, отвлеченно взятой, а въ чемъ-то всеобщемъ, *сверхнародномъ*, во что они вѣрили, чему служили и что осуществляли въ своемъ творчествѣ — національномъ по источнику и способамъ выраженія, но вполне универсальномъ по содержанию, или предметнымъ результатамъ... Если же самъ народъ своимъ истиннымъ творчествомъ и самосознаніемъ утверждаетъ себя во всемірномъ,—въ томъ, что имѣетъ значеніе для всѣхъ, или въ чемъ онъ солидаренъ со всѣми, то какимъ же образомъ истинный патріотъ можетъ ради предполагаемой «пользы» своего народа разрывать солидарность съ другими, ненавидѣть или презирать чужеземцевъ? Если самъ народъ видитъ свое настоящее благо въ благѣ всеобщемъ, то какъ же патріотизмъ можетъ ставить благо своего народа какъ что-то отдѣльное и противоположное всему другому» <sup>4)</sup>? Въ высшей степени ясно, о чемъ говоритъ Соловьевъ, и въ высшей степени несомнѣнно, что на его сторонѣ правда,

<sup>1)</sup> V, 499.

<sup>2)</sup> IV, 14.

<sup>3)</sup> V, 162.

<sup>4)</sup> VII, 292, 307, 308.

если только мы не будемъ произвольно влагать въ его слова чуждый имъ смыслъ. Онъ говоритъ объ общечеловѣческихъ идеалахъ, и онъ видитъ истинную любовь къ семьѣ, народу и государству въ томъ, чтобы выводить каждую изъ этихъ группъ на широкую дорогу объединенія съ другими группами и движенія по пути общечеловѣческаго прогресса. Предъ этою позиціею философа славянофильство и всякій патріотическій шовинизмъ оказываются окончательно безсильными.

Но необходимо имѣть въ виду, что этотъ путь культурнаго объединенія не имѣетъ ни одной черты специфически-христіанскаго служенія и самоотреченія. И чтобы растоптать патріотическій шовинизмъ, совершенно нѣтъ нужды прибѣгать къ евангелію. «Безчеловѣчіе въ международныхъ и общественныхъ отношеніяхъ, политика людоедства»<sup>1)</sup>—все это опасно не только для высшей нравственности, но прямо вредно для благосостоянія и культурнаго преуспѣянія данной общественной группы. И все это изгоняется изъ семейныхъ, народныхъ и государственныхъ нравовъ не специальною проповѣдью христіанства, а естественнымъ ходомъ развитія, равно какъ и появленіе Шекспировъ, Байроновъ, Лессинговъ, Кантовъ обязано сверхволевою творчеству<sup>2)</sup> народнаго духа, но не сознательнымъ принципамъ и усиліямъ. Называть же эти идеалы общечеловѣческой культуры, это дѣло естественной пользы, это сверхволевое творчество именемъ христіанскаго самоотреченія—это значить смѣшивать совершенно разныя вещи. Соловьевъ пишетъ: «Личное самоотверженіе, побѣда надъ эгоизмомъ, не есть уничтоженіе самого его, самой личности, а, напротивъ, есть возведеніе этого его на высшую ступень бытія. Точно тоже и относительно народа: отвергаясь исключительнаго націонализма, онъ не только не теряетъ своей самостоятельной жизни, но тутъ только и получаетъ свою настоящую жизненную задачу»<sup>3)</sup>. Но именно это двѣ вещи, совершенно различныя. Когда въ евангеліи идетъ рѣчь о томъ, что человѣкъ, потерявшій душу (жизнь) свою въ самопожертвованіи, сохранить ее, то разумѣется сохраненіе индивидуальной души въ жизнь вѣчную, разумѣется, говоря *упрошенно*, спасеніе человѣка для царства небеснаго. Примѣнить

<sup>1)</sup> V, 11.

<sup>2)</sup> Ср. 39.

<sup>3)</sup> V, 11.

ту же мысль къ группамъ семейной, народной и государственной никакъ невозможно, поскольку нѣтъ никакихъ основаній думать о сохраненіи въ небесномъ царствѣ этихъ союзовъ (ср. МѠ. XXII, 30) и награда за собирательные подвиги можетъ быть обѣщана лишь въ видѣ земного расцвѣта и благоденствія <sup>1)</sup>). Говоря иначе, блага абсолютной духовной жизни доступны исключительно личному внутреннему ощущенію,—и здѣсь лежитъ непроходимая бездна, раздѣляющая въ религіозномъ отношеніи индивидуума отъ семьи и народа. Что бы ни говорилъ Соловьевъ о природной и исторической связи личности съ обществомъ, все это имѣетъ силу лишь противъ крайностей отвлеченно-философскаго индивидуализма или наивнаго субъективизма, но ни мало не идетъ противъ высшаго духовно-личнаго религіозно-нравственнаго творчества: самъ же онъ проникновенно раскрываетъ ту мысль, что нравственная личность, въ силу своего стремленія къ безусловному добру, перерастаетъ данную ограниченную форму воплощеннаго въ обществѣ нравственнаго содержанія и начинаетъ относиться къ нему отрицательно <sup>2)</sup>). Природная и историческая неразрывная связь личности и общества вполне мирится съ ихъ рѣшительною противоположною съ точки зрѣнія абсолютной жизни. Носителемъ абсолютнаго содержанія, или вѣчной жизни, наполняющей евангельскую формулу царствія Божія, можетъ быть только личность. И субъектомъ специфически-христіанскаго самоотреченія можетъ быть только личность, но не семья, или народъ, или государство. Только личность (на извѣстной высотѣ самосознанія) можетъ въ самоотреченіи христіанской любви рѣшительно забыть себя, жить только для другихъ, пожертвовать самою своею жизнью—и при всемъ томъ не потерять своей внутренней цѣнности, «обрѣсти» себя для жизни вѣчной. Такое самоотреченіе для семьи, народа и государства безусловно невозможно, потому что внутреннюю сущность этихъ союзовъ составляетъ нѣкоторый эгоизмъ и только этотъ эгоизмъ можетъ воодушевлять эти группы на подвиги, держать ихъ на высотѣ достоинства и благосостоянія. Напр. семья: для всякаго, не витающаго въ областяхъ трансцендентной фантазіи и не ставящаго браку невысказанныхъ цѣлей, очевидно, что все тепло, въ которомъ вынашиваются и возра-

<sup>1)</sup> Какъ это и отмѣчается у Соловьева V, 13.

<sup>2)</sup> VII, 217, 272, 278.

стають дѣти—это самая святая святыхъ въ нашемъ мірѣ,— все тепло семьи эгоистично. И замѣтите—съ точки зрѣнія личности, при извѣстномъ призваніи, семейный эгоизмъ можно назвать ограниченнымъ въ порицательномъ смыслѣ слова; но съ точки зрѣнія взаимнаго отношенія семей въ семейномъ эгоизмѣ нѣтъ ничего несправедливаго и достойнаго порицанія: каждая семья признается въ правѣ согрѣваться своимъ тепломъ. Реальный смыслъ рѣчей о семейномъ самоотреченіи можетъ быть лишь въ уничтоженіи семьи, въ общихъ женахъ и общихъ дѣтяхъ,—лучше ли отъ этого будетъ для міра, это другой вопросъ. Пока же семья существуетъ, она существуетъ и развивается только своимъ эгоизмомъ, предъ силою котораго рѣчи о самоотреченіи окажутся паутиною сновидѣній. Точно также народъ и государство сильны лишь своимъ самосознаніемъ, самолюбіемъ. И по отношенію къ нимъ имѣетъ значеніе эта дилемма: или эгоизмъ, или уничтоженіе (конечно, болѣе возможное и даже желательное въ вопросѣ о государствѣ, чѣмъ въ вопросѣ о семьѣ). И тѣ примѣры національнаго и государственнаго самоотреченія, которыя указываются, ни мало не выступаютъ изъ предѣловъ эгоизма: они лишь доказываютъ, что эгоизмъ можетъ быть неразумнымъ, самосознаніе протенціознымъ, и можетъ быть эгоизмъ разумный, но останется несомнѣннымъ, что, воодушевляющая на подвиги, сила семьи, націи, государства по существу эгоистична. И съ точки зрѣнія общечеловѣческой эта сила благотворна. И христіанству семья и народъ могутъ служить только по своему, только на своемъ пути, только преслѣдованіемъ своихъ, разумно понятыхъ, интересовъ, только въ движеніи къ общечеловѣческимъ идеаламъ. Христіанская личность не должна исчезнуть ни въ государствѣ, ни въ народѣ, ни въ семьѣ, но семья (и народъ и государство) нужна христіанству только эгоистичная. Личное христіанство и семейно-народно-государственная культура это сферы разнородныя.

Я не имѣю въ данную минуту свою задачу—раскрыть положительно евангельскую идею разнородныхъ сферъ жизни. Я только хочу показать, что пренебреженіе къ этой идеѣ влечетъ за собою вынужденныя уступки, набрасывающія подозрительную тѣнь на все міровоззрѣніе. Въ самомъ дѣлѣ, оцѣните по надлежащему это заявленіе Соловьева, что нѣтъ специфически-христіанскаго принципа для народной, государственной и семейной жизни, что ближайшія культурныя задачи

однѣ и тѣ же для вѣрующаго христіанина и простаго гуманиста. Я лично съ этимъ безусловно согласенъ, это именно моя идея, и я радъ, что нахожу опору въ словахъ Соловьева. Но выше всякаго сомнѣнія, что Соловьевъ высказываетъ эту истину противъ воли, не вполне сознавая и оцѣнивая свои слова. Вѣдь между этими двумя мыслями, что, съ одной стороны, всѣ семейные, общественные, народныя и государственныя вопросы нужно рѣшать по-христіански, съ религіозной точки зрѣнія, и что, съ другой стороны, нѣтъ специфически-христіанскаго рѣшенія этихъ вопросовъ, что область этихъ вопросовъ—есть область общечеловѣческая, общекультурная, гуманистическая,—между этими двумя мыслями непроходимая бездна. Вѣдь это самая рѣшительная дилемма: или возможна одна христіанская точка зрѣнія какъ на личную жизнь, такъ и на формы семейно-народно-государственныя, или же сферы лично-религіозная и культурно-гуманистическая (семейно-народно-государственная) суть сферы разнородныя...

Впрочемъ этотъ пунктъ—самый соблазнительный для мірскаго, гуманистическаго мышленія. Многіе подумаютъ: да въ чемъ же дѣло? что за бѣда признать область христіанскую и общекультурную совпадающими?

Съ мірской, гуманистической точки зрѣнія въ этомъ бѣды никакой нѣтъ, но поглощеніе христіанско-религіознаго міровоззрѣнія всемірно-культурнымъ міровоззрѣніемъ ужъ никакъ нельзя назвать дѣломъ безразличнымъ съ религіозно-христіанской точки зрѣнія. Вѣдь это во всякомъ случаѣ означало бы, что христіанство сглаживается, уравнивается съ общемірскимъ, растаиваетъ въ немъ, но какая же при этомъ остается возможность говорить о религіозно-христіанскомъ міропониманіи? И въ какомъ же положеніи оказывается философія Соловьева, ставящая съ самаго начала своею отличительною особенностью христіанскую мысль?

Въ томъ сущность дѣла, что спасти и религіозно-христіанское начало и общественно-культурное начало можно лишь признаніемъ разнородности сферы личной, какъ религіозно-христіанской, и сферы семейно-народно-государственной, какъ культурно-гуманистической. Иначе неизбежно сглаживаніе христіанскаго начала и смѣшеніе разныхъ началъ, колебаніе между ними. Для меня теперь самое главное—отмѣтить эту неизбежность для философіи Соловьева.

Вотъ какъ Соловьевъ сглаживаетъ, гуманизируетъ еванге-

ліе, еще и еще разъ доказывая этимъ, что его мысль движется на философско-гуманистической почвѣ, а не на религиозно-христіанской. Онъ разсуждаетъ о евангельской заповѣди, о ненависти къ своимъ. «Предписывая любить всѣхъ, даже и враговъ, евангеліе, конечно, не можетъ исключать изъ этой истинной любви нашихъ ближнихъ, семью. Однако же прямо сказано: «аще кто не возненавидитъ». Значитъ, есть такая ненависть, которая не противорѣчитъ истинной любви, а напротивъ требуется ею. Значитъ, есть и такая кажущаяся любовь, которая противорѣчитъ истинной любви; отъ этой ложной любви и нужно отрѣшиться, въ этомъ смыслѣ и нужно возненавидѣть не только себя, но и свою семью, и всѣхъ близкихъ своихъ и народъ свой. Вотъ эта-то истинная ненависть, упраздняющая ложную любовь, ложную и слѣпую привязанность къ своему родному—она-то и есть то самоотреченіе—не личное только, но и семейное, и родовое, и національное, которое возвѣщено въ Новомъ Завѣтѣ. Евангельская «ненависть» не противорѣчитъ истинной любви, а есть ея необходимое проявленіе. Отрѣшаясь отъ своихъ исключительныхъ привязанностей, чтобы слѣдовать Христу, участвовать въ Его дѣлѣ—дѣлѣ всемірнаго спасенія, мы тѣмъ самымъ содѣйствуемъ истинному благу и своей семьи и своего народа» <sup>1)</sup> и т. д. Эти разсужденія Соловьева нужно назвать прямо жалкими. Христосъ требовалъ отъ Своихъ учениковъ отрѣшиться не только отъ слѣпой и ложной привязанности къ своимъ, но и отъ всякой естественной любви,—и требовалъ Онъ этой ненависти къ ближнимъ не ради истиннаго блага семьи и народа, а исключительно ради евангелія, ради Него Самого. «Я пришелъ раздѣлить человѣка съ отцомъ его, и дочь съ матерью ея, и невѣстку съ свекровью ея. И враги человѣку домашніе его. Кто любитъ отца или мать болѣе, нежели Меня, не достоинъ меня... Потерявшій душу свою ради Меня сбережетъ ее» (Мѡ. X, 35—39). О благѣ семьи или народа, какъ равно и о самоотреченіи семьи или народа здѣсь нѣтъ ни одного слова; вся рѣчь только объ отношеніи человѣка ко Христу, и отъ него требуется, чтобы онъ ради Христа «отрѣшился отъ всего» своего (Лк. XIV, 33). Несомнѣнно, есть ложная любовь къ своимъ и истинная любовь,—и кто не перешелъ отъ ложной любви къ любви истинной, для того еще не насталь

<sup>1)</sup> V, 45—46.

христіанскій вопросъ, подобно какъ и нравственный вопросъ не возстаетъ еще предъ тѣмъ, кто не научился исполнять юридическихъ обязанностей. Разъясненіе этихъ основныхъ истинъ общечеловѣческой, философской морали, противъ которой погрѣшаетъ и ложное христіанство въ видѣ слѣпой привязанности къ своему вѣроисповѣданію, къ религіи своего народа,—составляетъ неоцѣненную заслугу Соловьева. Но смѣною ложной любви на истинную любовь не рѣшается вопросъ христіанскій,—тогда-то онъ только и возстаетъ. Ради Христа нужно пожертвовать не только ложью, но и самой истинною любовью естественной, самымъ благомъ жизни народцой и семейной,—нужно пожертвовать любовью къ своимъ не потому, что она ложная, а потому, что ради Христа нужно пожертвовать всякимъ земнымъ благомъ, всѣмъ дорогимъ. Можно это самопожертвованіе назвать величайшею нелѣпостью, дѣломъ совершенно бесполезнымъ для человѣческой жизни, но христіанство только въ этомъ самопожертвованіи, только въ немъ имѣетъ оно свой отличительный признакъ, только имъ оправдывается крестная жертва едиnorodнаго Сына Божія, а если бы весь религіозный вопросъ былъ въ культурномъ объединеніи семей и народовъ, въ различіи націонализма отъ національности, тогда для спасенія міра было бы достаточно философіи московскаго публициста...

Урѣзывая христіанство въ его евангельскомъ корнѣ, въ основномъ вопросѣ о личной жертвѣ любви, Соловьевъ уже не можетъ выйти изъ оковъ земной условности и человѣческихъ пристрастій въ вопросахъ національныхъ. Мастерски проводя границу между слѣпымъ націонализмомъ и разумнымъ патріотизмомъ, онъ не можетъ осуществить своихъ претензій на христіанское отношеніе къ національности. Онъ пишетъ: «преодолевъ нравственную волю бессмысленную и невѣжественную національную вражду, мы начинаемъ знать и цѣнить чужія народности, онѣ начинаютъ намъ нравиться. Но эта «любовь одобренія» не можетъ быть тождественна съ тою, которую мы чувствуемъ къ своему народу, какъ и самая искренняя любовь къ ближнимъ (по евангельской заповѣди), этически равная любви къ самому себѣ, никогда не можетъ быть съ нею психологически одинаковою. За *собою*, какъ и за *своимъ* народомъ остается неизмѣнное первенство исходной точки» <sup>1)</sup>).

<sup>1)</sup> VII, 310.

Такъ либеральный сотрудникъ «Вѣстника Европы» оставляетъ въ своемъ широкогуманитарномъ христіанствѣ лазейку для прикрытія патріотизма: христіанинъ, равный во всемъ гуманисту, не пожертвуетъ ни семьею, ни народомъ, ни государствомъ. А что это «первенство исходной точки» не пустыя слова, показываютъ разсужденія Соловьева о войнѣ: оправдывая войну въ прошломъ солидными историческими соображеніями, онъ и къ побѣдѣ въ будущихъ войнахъ относится «не безразлично» <sup>1)</sup>... Все это совершенно вѣрно съ культурно-исторической точки зрѣнія, но при чемъ тутъ христіанство? Вѣдь если въ эти вопросы о бракѣ, о войнѣ вмѣшивать христіанство, если говорить о христіанскомъ бракѣ, о христіанской войнѣ, то гдѣ предѣлы поражающихъ нелѣпностей, до которыхъ можно дойти? Вѣдь этакъ придется вмѣстѣ съ Соловьевымъ разсуждать, что палить изъ дальнотрѣльныхъ пушекъ не противно христіанской совѣсти, такъ какъ непріятель *невидимъ* за разстояніемъ, но въ случаяхъ рукопашной схватки возникаетъ для воиновъ—христіанъ вопросъ совѣсти <sup>2)</sup>. Выходитъ, что христіанскія войска могутъ пользоваться лишь дальнотрѣльными ружьями и негодны для рукопашнаго боя. Соотвѣтствующія различенія нужно, вѣроятно, предположить и въ области муже-женскихъ отношеній, въ согласіи съ статьею Соловьева „О смыслѣ любви“...

Нѣтъ, ужъ если одобрять семью, патріотизмъ, войну, то нужно давать мѣсто всему жару семейной любви, создающему мирныхъ героевъ, всему огню патріотическаго и браннаго воодушевленія, а не проповѣдывать то теплохладное лицемѣріе, котораго слишкомъ много въ нашей жизни. Намъ нужно снова и снова повторять слова Христа «о раздѣленіи», снова пускать въ дѣло Его разсѣкающій мечъ. И вина средневѣковаго христіанства была совсѣмъ не въ раздѣленіи между Божіимъ и кесаревымъ,—напротивъ, въ постоянномъ смѣшеніи этихъ областей, и наслѣдство этого смѣшенія продолжается въ церковно-государственной политикѣ нашихъ дней. Это *наша* священная задача—провести до конца это раздѣленіе, чтобы достигнуть истиннаго соединенія, истиннаго примиренія личной абсолютности и общественной условности.

Поспѣшное смѣшеніе разнородныхъ сферъ жизни мститъ

<sup>1)</sup> VII, 410.

<sup>2)</sup> VII, 413.

роковыми послѣдствіями для жизни и мысли. Указаннымъ еще не исчерпываются эти послѣдствія для философіи Соловьева. Освѣщеніе всѣхъ сторонъ жизни, не только личнаго творчества, но и условно-общественнаго развитія, христіанскимъ свѣтомъ вынуждаетъ Соловьева не только вообще подгонять христіанство подъ всемірно-культурные идеалы, сглаживать его специфическія черты, но и называть христіанскими такія стороны мірской жизни, которыя или съ фактической стороны, или въ сознаниіи общественныхъ дѣятелей идутъ *противъ* христіанства.

Я уже сказалъ, что прошлая исторія христіанства, какъ западнаго католическаго, такъ и византійскаго, шла путемъ смѣшенія сферъ церковной и гражданской, вопреки противоположному мнѣнію Соловьева. Смѣшеніе вообще выражалось въ символическомъ освященіи всѣхъ сторонъ общественной жизни, которыя, не измѣняясь въ своемъ существѣ, считались уже христіанскими. Это символическое освященіе имѣло великое значеніе въ смыслѣ борьбы христіанства съ языческой религіей, но съ теченіемъ времени значеніе это испарялось. И по мѣрѣ того, какъ испарялось это отрицательное значеніе, общественная жизнь оказывалась обнаженной отъ прошлыхъ языческихъ идеаловъ, которые однако не могли быть замѣнены и христіанскими, такъ какъ христіанство не даетъ своихъ особыхъ общественныхъ идеаловъ. Впослѣдствіи выступили просто культурные идеалы, но наканунѣ этого культурнаго возрожденія мыслимо было время, когда дѣйствовалъ одинъ только церковный символъ. Для философіи Соловьева этотъ моментъ общественной жизни долженъ казаться самымъ высокимъ, а въ дѣйствительности онъ оказывался ужаснымъ. Для Россіи, напрямѣрь, такимъ временемъ было царствованіе Грознаго. Соловьевъ пишетъ: «Отъ Ивана Грознаго къ намъ дошла самая вѣрная и самая полная формула христіанской монархической идеи: *земля правится Богомъ милосердіемъ и пречистыя Богородицы милостію и всѣхъ святыхъ молитвами и родителей нашихъ благословеніемъ и послѣди нами, государями своими, а не судьями и воеводами, и еже впаты и стратии*. Эта формула, замѣчаетъ Соловьевъ, безукоризненна; нельзя лучше выразить христіанскій взглядъ на земное царство» <sup>1)</sup>). Но какая ужасная дѣйствительность! Соловьевъ объ-

ясняетъ ее тѣмъ, что Грозный былъ ниже своего идеала, исповѣдывалъ его лицемѣрно. Однако этотъ взглядъ не исчерпываетъ всего глубочайшаго трагизма этого царствованія. Вѣдь поймите,—это, самое совершенное по христіанской формулѣ, царствованіе было не то, что плохимъ изъ христіанскихъ царствованій, но было самымъ худшимъ по сравненію съ плохими языческими правленіями. Это было ясно даже для современниковъ Грознаго. Извѣстны обращенныя къ нему слова Филиппа: «О, Государь! Мы здѣсь приносимъ жертвы Богу, а за алтаремъ льется невинная кровь христіанская. Отколѣ солнце сіяетъ на небѣ, не видано, не слыхано, чтобы цари благочестивые возмущали собственную державу столь ужасно. Въ самыхъ невѣрныхъ языческихъ царствахъ есть законъ и правда, есть милосердіе къ людямъ, а въ Россіи ихъ нѣтъ. Достояніе и жизнь гражданъ не имѣютъ защиты. Вездѣ грабежи, вездѣ убійства—и совершаются именемъ царскимъ». Вотъ въ чемъ ужасный трагизмъ христіанскаго царства; съ нимъ можетъ сравниться лишь трагизмъ христіанской семьи. Формы естественной жизни, опредѣляемыя только христіанствомъ, остаются въ существѣ дѣла безъ всякаго идеальнаго руководства и неизбежно падаютъ ниже языческой дѣйствительности.

Прогрессивныя явленія общественной жизни, высоко-цѣнныя въ культурномъ отношеніи, но противо-христіанскія въ сознаніи общественныхъ дѣятелей, представляютъ то же затрудненіе для философіи Соловьева. Таковы въ нашей исторіи—дѣло Петра Великаго, 19 февраля и позднѣйшее освободительное движеніе. О первомъ Соловьевъ пишетъ: «Вопреки всякой видимости реформа Петра Великаго имѣла въ сущности глубоко-христіанскій характеръ, ибо была основана на нравственно-религіозномъ актѣ національнаго самоосужденія» <sup>1)</sup>. То же и о второмъ: «Великій актъ 19-го февраля былъ подвигомъ истинно-христіанскимъ, несмотря на то, что никто не наклеивалъ на него этого ярлыка и что оффиціальныя представители церкви не принимали въ немъ никакого дѣятельнаго участія» <sup>2)</sup>. Наконецъ, о позднѣйшемъ освободительномъ движеніи и вообще о гуманитарномъ прогрессѣ Соловьевъ говоритъ: «Большинство людей, производящихъ и произ-

<sup>1)</sup> V, 160 слѣд.

<sup>2)</sup> V, 386.

водившихъ этотъ прогрессъ, не признаютъ себя христіанами. Но если христіане по имени измѣняли дѣлу Христову и чуть не погубили его, то отчего же *не-христіане* по имени, словами отрекающіеся отъ Христа, не могутъ послужить дѣлу Христову? Въ евангеліи мы читаемъ о двухъ сынахъ; одинъ сказалъ: пойду—и не пошелъ, другой сказалъ: не пойду—и пошелъ. Который изъ двухъ, спрашиваетъ Христось, сотворилъ волю Отца? Нельзя же отрицать того факта, что социальный прогрессъ послѣднихъ вѣковъ совершился въ духѣ чело-вѣколюбія и справедливости, т. е. въ духѣ Христовомъ. Уничтоженіе пытки и жестокихъ казней, прекращеніе, по крайней мѣрѣ на Западѣ, всякихъ гоненій на иновѣрцевъ и еретиковъ, уничтоженіе феодальнаго и крѣпостнаго рабства—если всѣ эти христіанскія преобразованія были сдѣланы невѣрующими, то тѣмъ хуже для вѣрующихъ» <sup>1)</sup>...

Высшая оцѣнка прогрессивнаго движенія не можетъ быть добросовѣстно оспариваема. Но какое же есть основаніе называть его христіанскимъ, если сами его представители и сторонники не называютъ себя христіанами, если въ послѣдніе дни все болѣе и болѣе выясняется его внѣ-религіозный характеръ, если оно становится прямо враждебнымъ оффициально-церковному христіанству? Нельзя же играть словами, называя бѣлое чернымъ и черное бѣлымъ. Нужно признать тотъ фактъ, что сознательное служеніе христіанству въ сферѣ общественныхъ формъ приводитъ къ результатамъ противохристіанскимъ, и, наоборотъ, свободное развитіе этихъ формъ оказывается совпадающимъ съ послѣдними христіанскими цѣлями. О христіанствѣ личномъ, исключая, конечно, его лице-мѣрныхъ носителей, этого сказать нельзя: здѣсь сознательно-свободное усиліе соотвѣтствуетъ степени достигнутыхъ благъ и совершенства. Но иное въ области семейно-народно-государственныхъ отношеній: эти отношенія тѣмъ болѣе идутъ въ направленіи христіанскихъ идеаловъ, чѣмъ свободнѣе они раскрываются, чѣмъ болѣе они слѣдуютъ естественнымъ законамъ развитія. Семья, народъ, государство служатъ Христу по-своему, слѣдуя своимъ интересамъ и своимъ законамъ: чтобы служить Христу, семья не должна имѣть иной ближайшей цѣли, кромѣ рожденія и воспитанія здоровыхъ и прекрасныхъ дѣтей, кромѣ собиранія семейнаго тепла, т. е. цѣли всякой

<sup>1)</sup> VI, 357.

человѣческой семьи,—народъ не долженъ имѣть иной ближайшей цѣли, кромѣ свободнаго прогресса въ единеніи со всѣми народами, справедливаго взаимоотношенія входящихъ въ его составъ группъ и всеобщаго благоденствія, т. е. кромѣ преслѣдованія своихъ разумно понятыхъ интересовъ.

Впрочемъ, пужно выяснитъ одинъ пунктъ, который легко можетъ вводить нашу мысль въ заблужденіе. Этотъ пунктъ — *личное* отношеніе христіанина къ общественнымъ задачамъ, къ общественному прогрессу. Сущность христіанства — въ этомъ всѣ согласны — есть любовь, субъектомъ которой, конечно, является лицо, христіанинъ. Но между любовью и культурой можно установить неразрывную связь. Соловьевъ это и дѣлаетъ. «Настоящая любовь — говоритъ онъ — необходимо выражается въ дѣятельной помощи другимъ и, слѣдовательно, пользуется всѣми необходимыми средствами для этой помощи. Но культура именно и есть совокупность всѣхъ исторически вырабатываемыхъ средствъ и орудій для прочнаго обезпеченія и всесторонняго улучшенія человѣческой жизни, т. е. жизни всѣхъ людей. Если начало нравственной дѣятельности есть любовь, а цѣль ея благо всѣхъ, то культура есть система необходимыхъ средствъ для полнаго проявленія любви какъ нравственнаго начала и для полнаго достиженія всеобщаго блага, какъ нравственной цѣли. Культурой, какъ и всѣмъ вообще, можно злоупотреблять и пользоваться ея средствами для цѣлей постороннихъ ея истинному назначенію или даже прямо ему противоположныхъ. Но изъ-за фальшивой культуры отрицать культуру вообще и всякому внѣшнему осуществленію любви противопоставлять самую любовь, какъ внутреннее субъективное начало, это неосновательно» <sup>1)</sup>. Такимъ образомъ Соловьевъ подводитъ христіанское основаніе подъ этическое правило: принимай возможно полное участіе въ дѣлѣ общаго совершенствованія. Онъ впадаетъ въ грязь теорію исключительно личной нравственности, возлагающую всю надежду на достиженіе всѣми личной святости и не допускающую активной общественной борьбы съ общественнымъ зломъ. Онъ называетъ этотъ идеаль личной святости всемірно-фарисейскимъ идеаломъ, — онъ разъясняетъ, что истинный идеаль христіанской любви есть необходимо идеаль общественной правды и прогресса, т. е. практическаго

<sup>1)</sup> V, 394.

осуществленія христіанства въ міръ <sup>1)</sup>). Эти рѣчи Соловьева исполнены самой глубокой правды. Теорію исключительно личной святости, проповѣдующую рѣшительное воздержаніе отъ общественной дѣятельности, непротивленіе злу, нужно считать послѣ полемики Соловьева окончательно погребенною,— и одной этой полемики было бы достаточно, чтобы сдѣлать безсмертнымъ имя нашего философа. Но христіанская проблема не исчерпывается побѣдою этой полемики. Глубочайшая сущность дѣла въ различіи между личнымъ участіемъ съ общественномъ дѣлѣ, лично-христіанскимъ освѣщеніемъ послѣднихъ цѣлей культуры, и характеромъ общественнаго развитія, характеромъ самыхъ формъ общественныхъ отношеній. Можно вполне принять лично-христіанское участіе въ общественномъ дѣлѣ, но при этомъ разнo опредѣлять характеръ общественнаго развитія: или предоставлять общественному развитію свободу, или же налагать христіанскій характеръ на самыя формы общественныхъ отношеній, говоря иначе, или признавать свободу общественнаго развитія по естественно-историческимъ законамъ, или же проповѣдывать христіанскую семью, христіанское государство. Я лично отношусь отрицательно только къ послѣднему, и въ этомъ расхожусь съ Соловьевымъ: сказанное выше о безуспѣшности сознательно-христіанскаго направленія общественныхъ формъ и объ успѣхѣ свободно-естественнаго развитія ихъ подтверждаетъ мое мнѣніе, а не мнѣніе Соловьева. Дѣло же лично-христіанскаго служенія общественному прогрессу остается у насъ общею основою, и мнѣ думается, что эта основа скорѣе выдерживается при моемъ мнѣніи о свободѣ общественнаго развитія. Именно въ пользу моего взгляда говоритъ то обстоятельство, признаваемое Соловьевымъ, что специфически - христіанской культуры нѣтъ, что ближайшія задачи семейной, народной и государственной жизни однѣ и тѣ же для христіанина и для гуманиста, что эти задачи могутъ объединить людей разныхъ (культурныхъ) религій и разныхъ міровоззрѣній. Эта обще-культурная область семейно-народно-государственныхъ отношеній ни мало не стѣсняетъ моихъ христіанскихъ убѣжденій, моихъ конечныхъ христіанскихъ чаяній; какъ равнымъ образомъ и мой личный религіозно-христіанскій взглядъ на міръ и на исторію совсѣмъ не требуетъ, чтобы общественное развитіе формально стояло

---

<sup>1)</sup> V, 385 сл.

подъ знаменемъ христіанства, чтобы были созданы особыя христіанскія формы семейной и государственной жизни. Христіанинъ совершенно иначе смотритъ на міръ и исторію, чѣмъ соціалистъ-сторонникъ историческаго матеріализма, но они могутъ примыкать къ одной практической программѣ—одинъ по альтруистическимъ мотивамъ любви къ ближнему, къ обездоленнымъ, а другой по эгостической привязанности къ земнымъ благамъ и по субъективной идеѣ справедливости. Мой личный религіозно-христіанскій взглядъ, обнимая собою всѣхъ людей и послѣднія цѣли міровой исторіи, какъ невидимка пронизываетъ сферу культурныхъ отношеній, общую для людей всякихъ міровоззрѣній и слѣдующую своимъ собственнымъ законамъ развитія, и вполнѣ мирится съ самозаконностью этой сферы. Вѣдь если христіанинъ, во имя заповѣди Христа, во имя христіанской любви, кормитъ голоднаго, не придетъ же ему въ голову желать, чтобы это кормленіе было свободно отъ законовъ фізіологіи, чтобы это было какое-то особенное «духовное» питаніе: духовность его любви мирно уживается съ естественною необходимостью органической жизни, подлежащей своимъ законамъ. Такъ и участіе христіанина въ культурно-общественной дѣятельности не посягаетъ, ради его своеобразныхъ мотивовъ, на ея естественно-историческую законность. Эту разнородность личной абсолютности и общественной условности нельзя объяснить однѣми поверхностными причинами, которыя могли бы быть устранены извѣстной эволюціей нравственнаго сознанія,—она лежитъ въ самомъ свойствѣ общественнаго организма, который опредѣляется своими естественно-историческими законами развитія, а не представляетъ изъ себя лишь равнодѣйствующую сталкивающихся индивидуальныхъ сознаній. Однако и поверхностныхъ причинъ,—одного того обстоятельства, что общество не состоитъ изъ однихъ только сознательныхъ и искреннихъ христіанъ, достаточно, чтобы установить отличіе законовъ общественной жизни отъ свободы лично-религіознаго сознанія.

Въ этомъ случаѣ, какъ и во многихъ другихъ, мы найдемъ для себя опору въ словахъ Соловьева. Онъ пишетъ: «Принципъ человѣческаго достоинства, или безусловное значеніе каждаго лица, въ силу чего общество опредѣляется какъ внутреннее, свободное, согласіе всѣхъ,—вотъ *единственная* нравственная норма... Если мы видимъ въ христіанствѣ истинную основу и норму всякаго добра въ мірѣ, то лишь потому,

что христіанство, какъ совершенная религія, заключаетъ въ себѣ и безусловное нравственное начало. А при всякомъ *отдѣленіи* христіанской общественности отъ требованій нравственнаго совершенства сейчасъ же исчезаетъ и безусловное значеніе христіанства, превращающагося тогда въ историческую случайность» <sup>1)</sup>). Но въдѣ *единственная* нравственная норма, обязательная какъ для личной практики, такъ и для общественности, предполагаетъ, что общество состоитъ изъ однородныхъ совершенныхъ единицъ. Такъ ли въ дѣйствительности? На это даетъ отрицательный отвѣтъ самъ Соловьевъ. По его словамъ: «Въ теперешнемъ существованіи человѣчества невозможно еще и для народа и для лица, чтобы всякое удовлетвореніе матеріальныхъ нуждъ и требованій самозащиты прямо вытекало изъ велѣній нравственнаго долга. И для народа существуютъ дѣла текущей минуты, злоба историческаго дня внѣ прямой связи съ его высшими нравственными задачами» <sup>2)</sup>). И еще: «въ основѣ всей экономической области лежитъ нѣчто простое и роковое, само по себѣ изъ нравственнаго начала не вытекающее, — необходимость труда для поддержанія своего существованія» <sup>3)</sup>). Припомнимъ также уже приведенныя выше его слова: «Помимо общаго руководства разума, физиологическіе процессы повинуются своимъ особымъ законамъ и двигателямъ, неподсуднымъ разуму. (Такъ и) духовная власть по существу своему не можетъ брать на себя государственной функціи» <sup>4)</sup>). Изъ этихъ признаній, повидимому, неотразимо слѣдуетъ, что уже не можетъ быть рѣчи о единственной нравственной нормѣ, обнимающей какъ личную этическую дѣятельность, такъ и общественность, что не можетъ быть рѣчи о христіанскомъ государствѣ, о христіанской политикѣ, о христіанской экономикѣ. Однако, Соловьевъ не только не дѣлаетъ этихъ выводовъ, но и прямо отвергаетъ ихъ, — и намъ особенно интересно послушать его аргументацію.

«Какъ свободная игра химическихъ процессовъ можетъ происходить только въ трупѣ, а въ живомъ тѣлѣ эти процессы связаны и опредѣлены цѣлями органическими, такъ точно свободная игра экономическихъ факторовъ и законовъ возможна

<sup>1)</sup> VII, 279.

<sup>2)</sup> IV, 10; V, 14.

<sup>3)</sup> VII, 340.

<sup>4)</sup> IV, 85.

только въ обществѣ мертвомъ и разлагающемся, а въ живомъ и имѣющемъ будущность хозяйственные элементы связаны и опредѣлены пѣлями нравственными, и провозглашать здѣсь *laisser faire, laisser passer* значить говорить обществу: умри и разлагайся!.. Поскольку христіанство не упразднило закона, оно не могло упразднить и государства. Но изъ этого разумнаго и необходимаго факта—неупраздненія государства, какъ внѣшней силы, вовсе не слѣдуетъ, чтобы внутреннее отношеніе людей къ этой силѣ, а чрезъ это и самый характеръ ея дѣятельности—въ общемъ и частностяхъ—остался безъ всякой перемѣны. Химическое вещество не упразднено въ тѣлахъ растительныхъ и животныхъ, но получило въ нихъ новыя особенности и не напрасно существуетъ пѣлая наука «органической химіи». Подобное же есть основаніе и для *христіанской политики*. Христіанское государство, если только оно не остается пустымъ именованіемъ, должно имѣть опредѣленные отличія отъ государства языческаго, хотя оба они, какъ *государства*, имѣютъ одинаковую основу и общую задачу»<sup>2)</sup>.

Должно сознаться, что употребленная Соловьевымъ аналогія органической химіи имѣетъ для моральнаго ученія объ обществѣ значеніе, съ которымъ нужно считаться. Мы можемъ при этомъ припомнить, что въ новѣйшей соціологической наукѣ считается болѣе или менѣе установившимся понятіе (соціальнаго) организма въ примѣненіи къ обществу. Однако, тѣ же соціологи, которые употребляютъ это понятіе, предостерегаютъ отъ безграничнаго уподобленія организма соціальнаго и организма біологическаго: одно изъ важнѣйшихъ различій между тѣмъ и другимъ въ болѣе значительной свободѣ и самобытности элементовъ соціальнаго организма—личностей, чѣмъ это можно сказать объ органическихъ клѣткахъ. Объ этой свободѣ личности отъ каждаго даннаго общественнаго союза, какъ мы видѣли выше, знаетъ и Соловьевъ. Забвеніе этой истины и злоупотребленіе аналогіей организмовъ біологическаго и соціальнаго ведутъ къ значительнымъ погрѣшностямъ прежде всего въ этическомъ отношеніи. Именно въ этомъ случаѣ естественно возникаетъ историко-общественная теорія морали, которая сводитъ нравственность на ступень продукта общественнаго развитія. Не будемъ уклоняться въ сторону, не будемъ входить въ обсужденіе этой теоріи. Во всякомъ слу-

<sup>2)</sup> УП. 340, 356.

чаѣ Соловьевъ, выводя изъ этой аналогіи идею христіанской политики, т. е. нравственнаго освѣщенія общественныхъ вопросовъ, допускаетъ грубый логическій промахъ. Вѣдь изъ того, что личности-элементы социальнаго организма связаны и опредѣлены цѣлями общественными, подобно какъ химическіе процессы въ живомъ тѣлѣ связаны и опредѣлены цѣлями органическими, съ необходимостью вытекаетъ, что нравственное сознание элементовъ-личностей должно быть подчинено общественно-историческимъ законамъ, а Соловьевъ дѣлаетъ обратный выводъ. Въ этомъ подчиненіи есть доля правды, такъ какъ Сынъ — носитель абсолютной морали, религіозной любви—покорится Отцу жизни (1 Кор. XV, 28), но чтобы это подчиненіе не шло въ ущербъ нравственной самобытности человѣка, необходимо, чтобы оно падало на инородную область семейно-общественныхъ отношеній и чтобы это подчиненіе человѣка, во внѣшнихъ его отношеніяхъ, общественно-историческимъ законамъ было параллельно личному религіозно-нравственному освѣщенію всей общественной жизни. Высшія цѣли идутъ не отъ общества, которое подлежитъ условному развитію, захватывающему и элементы общества, а отъ человѣка, и чтобы эти цѣли имѣли реальную силу, нужно, чтобы эта сила была разнородною съ силами общественно-историческими. Даже угроза «свободной игры химическихъ процессовъ» не страшна въ виду того, что «но» можетъ оставаться на своемъ мѣстѣ при разныхъ направленіяхъ мысли: можно сказать, что химическое вещество не упразднено въ тѣлахъ растительныхъ и животныхъ, но получило въ нихъ инныя особенности», и можно сказать, что «химическое вещество въ тѣлахъ подчинено органической цѣли, но не утратило своихъ особыхъ законовъ». И ужъ то несомнѣнно, что какъ фізіологическіе процессы повинуются своимъ особымъ законамъ, неподсуднымъ разуму, такъ и нарядъ съ нравственнымъ долгомъ и нравственными цѣлями личностей дѣйствуютъ общественно-историческіе законы, неподсудные нравственнымъ цѣлямъ.

Мнѣ остается съ точностью указать тотъ пунктъ, въ которомъ я расхожусь съ Соловьевымъ. Этотъ пунктъ—центральная идея Соловьева, что разумно-идейную нравственную закономерность нельзя свести къ психологической необходимости, какъ, въ свою очередь, и психологическую необходимость нельзя свести къ механическому детерминизму, что разные царства—природное, человѣческое и божеское — обусловлены

взаимно, высшее царство низшими, но и не сводимы одно къ другому, высшее къ низшему, такъ что нельзя сказать, что эволюція создаетъ высшія формы всецѣло изъ низшихъ, и, въ частности, царство Божіе не можетъ быть понято какъ слѣдствіе непрерывнаго природно-человѣческаго развитія, но можетъ быть названо въ извѣстномъ смыслѣ новымъ твореніемъ <sup>1)</sup>. Вотъ эту идею разнородности царствъ, природно-человѣческаго и божески-абсолютнаго, столь блестяще выраженную Соловьевымъ, но не выдержанную въ его системѣ, я рѣшительно принимаю и расхожусь съ нимъ тамъ, гдѣ онъ отступаетъ отъ этой идеи...

М. Гарѣвъ.

---

---

<sup>1)</sup> VII, 35, 196 сл.

## Къ апологіи вѣры въ Христово воскресеніе \*).

**И**ВАНЪ Алексѣевичъ! Вамъ пришлось заняться апологетическимъ изслѣдованіемъ вопросовъ Христова воскресенія въ моментъ оживленія нѣкоторыхъ изъ этихъ вопросовъ въ области русской религіозно-философской мысли. Зародившееся у насъ въ послѣдніе годы свѣтское богословіе, вдохновляемое, главнымъ образомъ, трудами В. С. Соловьева, и оживившееся наше школьное богословіе затронули и вами избранную тему. Новѣйшія русскія попытки осмыслить христіанскую вѣру и претворить ее въ разумное убѣжденіе съ самаго начала обнаружили тяготѣніе къ наиболѣе оригинальному въ христіанствѣ. Здѣсь почти совсѣмъ не было соблазнительной для многихъ склонности упрощать христіанство, сводить его на идейно бѣдную и холодную «религію разума», обходить, замалчивать, такъ сказать «парадоксы» нашей вѣры. Наоборотъ, мы видимъ здѣсь благоговѣніе предъ этими «парадоксами», какъ предъ откровеніями истинъ, полныхъ жизненнаго значенія и великаго смысла. Благодаря этой характерной и симпатичной особенностямъ, современная русская религіозная мысль коснулась своеобразнаго библейскаго «чаянія воскресенія мертвыхъ» и религіозно-философскихъ основаній вѣры въ «Первенца изъ умершихъ, воскресшаго въ третій день». Соловьевъ, напр., различными сторонами своей фило-

\*) Настоящая статья представляетъ собою воспроизведеніе возраженій, сдѣланныхъ доцентомъ Казанской духовной академіи К. Григорьевымъ противъ первой, апологетической, части диссертациі И. А. Глѣбова: „Воскресеніе Господа и явленіе Его ученикамъ по воскресеніи“ (Новочеркасскъ 1905) на коллоквиумѣ 30 октября 1907 года.

софіи доказывалъ, что «Царство Божіе вообще есть то же, что всеобщее воскресеніе», или—говоря другими его словами: «общее воскресеніе есть созданіе совершенной формы для всего существующаго, крайнее выраженіе и осуществленіе благаго смысла вселенной и потому конецъ и цѣль исторіи». По связи съ этимъ універсальнымъ значеніемъ идеи воскресенія, тотъ же мыслитель различными путями подходилъ къ мысли о томъ, что Христово воскресеніе есть *необходимое* событіе въ миссіи Совершеннаго Бога и Совершеннаго Человѣка, въ планѣ мірового и историческаго развитія. Наконецъ, Вл. Соловьевъ пытался раскрыть и связь между воскресеніемъ Христа и всеобщимъ воскресеніемъ, пользуясь для этого идеями Царства Божія и церкви, какъ живого тѣла Христова. Когда Вы писали свое сочиненіе, *религіозно-философская* сторона вашей темы жила подъ перомъ Соловьева—и не одного только Соловьева—и предъ Вами былъ свѣжій и цѣнный идейный матеріалъ.

По счастливому совпаденію, въ послѣднее десятилѣтіе и *историческая* сторона вашей темы не оставалась безъ вниманія,—не у насъ, въ Россіи, а въ Германіи. Правда, горячіе споры по вопросамъ исторіи Христова воскресенія, интереснѣйшій моментъ которыхъ былъ, какъ извѣстно, связанъ съ именами Бейшлага и Гольштена, затихли въ нѣмецкомъ богословіи, однако и въ послѣднее время здѣсь существуетъ значительный интересъ къ этимъ вопросамъ. Съ 1895 года до выхода въ свѣтъ вашей диссертации по историческимъ вопросамъ Христова воскресенія высказалось болѣе десяти представителей нѣмецкой богословской науки различныхъ направленій. Среди нихъ мы видимъ и ортодоксальныхъ богослововъ, апологетовъ: бернскаго профессора Fritz Barth'a, Theodor'a Korff'a и др. Новѣйшія изслѣдованія исторіи Христова воскресенія по существу дѣла заключаютъ въ себѣ не очень много новаго. Но они, во-первыхъ, имѣютъ симптоматическое значеніе, поскольку въ нихъ замѣчается отсутствіе нѣкоторыхъ крайностей отрицательной критики: во-вторыхъ, въ нихъ хорошо разработана методологія предмета, собранъ и отчасти углубленъ научный матеріалъ; въ-третьихъ, наконецъ, здѣсь мы находимъ новую заслуживающую вниманія гипотезу о Христовомъ воскресеніи Th. Korff'a. Все это дѣлаетъ новѣйшую литературу по исторіи Христова воскресенія весьма полезной для изслѣдователя этой исторіи: она многому можетъ научить его и во многомъ помочь ему.

Такое положеніе религиозно-философской и исторической сторонѣ вашей темы давало вамъ возможность написать апологію вѣры въ Христово воскресеніе, построенную по цѣлесообразному методу, богатую цѣнными, продуманнымъ матеріаломъ, какъ идейнымъ, такъ и историческимъ. Сдѣлать, по меньшей мѣрѣ, только это, т. е. написать апологію, стоящую на высотѣ современной науки, было и вашей обязанностью.

Я не сомнѣваюсь, что Вы старались войти въ кругъ фактовъ, проблемъ и идей, которыя вообще и въ послѣднее время въ частности облекаютъ собою предметъ вашего изслѣдованія. Но что-то помѣшало вамъ съ успѣхомъ достигъ такого рода цѣли. *Внѣшнимъ* показателемъ этого служить ваше весьма малое знакомство съ литературой по исторической и религиозно-философской апологіямъ вѣры въ Христово воскресеніе.

Изъ весьма скромнаго перечня пособій, какой Вы сдѣлали въ началѣ вашей *исторической* апологіи, видно, что для васъ остались неизвѣстными *всѣ* сочиненія, касающіяся вашей темы, вышедшія въ свѣтъ въ теченіе послѣднихъ десяти лѣтъ. Не всѣ они заслуживаютъ вниманія, но вамъ безусловно необходимо было имѣть подъ руками работу Korff'a Die Auferstehung und Himmelfahrt unseres Herrn Jesu Christi. Halle a. S., 1897. S. 317. Въ этомъ сочиненіи есть и дѣльныя методологическія указанія и старательно собранный научный матеріалъ. Какъ видно изъ вашего списка пособій, Вы прошли мимо и давно уже вышедшихъ въ печать трудовъ W. Beyschlag'a—этого, по общему мнѣнію, могучаго противника самой опасной для нашей вѣры субъективной визионерной гипотезы. Такое упущеніе тѣмъ болѣе странно, что Вы удѣляете особенное вниманіе гипотезѣ Гольштена, въ полемикѣ съ которымъ Бейшлагъ и опровергалъ субъективную визионерную гипотезу. Правда, въ примѣчаніи къ 46 стр. своего сочиненія Вы упоминаете о статьѣ Бейшлага: «Die Bekehrung Ap. Paulus», но это примѣчаніе взято вами со 112 стр. извѣстнаго вамъ сочиненія М. Соболева. Кромѣ же этого *не* вашего примѣчанія ничто не говоритъ о вашемъ знакомствѣ съ трудами Бейшлага: «Die Visionshypothese in ihrer neusten Begründung», Stud. u. Krit. 1870—71 и «Das Leben Jesu». Zweite Auflage. Halle. 1887. В. 1—11. Приходится констатировать, что Вы совсѣмъ незнакомы съ новыми и недостаточно знакомы со старыми цѣнными работами по *исторической* апологіи вѣры въ Христово воскресеніе.

Въ VI главѣ первой части своей диссертациі вы оправдываете вѣру въ Христово воскресеніе не съ исторической, а съ иной стороны, раскрывая догматическое и нравственное значеніе воскресенія Господа. Здѣсь вы не даете отдѣльнаго перечня литературы и рѣдко ссылаетесь на пособія. Но достаточно просмотрѣть эту главу, чтобы убѣдиться, что главными вашими пособіями были здѣсь русскіе курсы Догматическаго и Нравственнаго богословія и монографія проф. Свѣтлова: «Значеніе Креста въ дѣлѣ искупленія», о которой вы упоминаете. Вы упоминаете въ этой главѣ еще работы проф. Тарѣева и Мережковскаго съ той только цѣлью, чтобы опровергнуть ихъ мысли. Имя Вл. Соловьева здѣсь не встрѣчается; нѣтъ также никакихъ указаній на иностранную литературу. Между тѣмъ, имя Соловьева говоритъ само за себя, а иностранная литература по вопросу о значеніи воскресенія Господа очень богата. Въ каждой дѣльной системѣ католическаго или протестантскаго вѣроученія можно найти обстоятельное раскрытіе вопроса о значеніи Христова воскресенія. Есть на эту тему и монографіи, написанныя апологетами. Напр., извѣстный вамъ апологетъ F. G. Steude написалъ: «Die Bedeutung der Auferstehung Jesu Christi», но и эта работа ускользнула отъ вашего вниманія.

Такіе до неожиданности крупныя недочеты въ вашемъ «научномъ аппаратѣ» служатъ, какъ я сказалъ, *внѣшнимъ* показателемъ того, что вамъ не удалось освоиться съ современнымъ состояніемъ вопросовъ первой части диссертациі въ литературѣ. Внѣшнее, какъ извѣстно, не всегда точно говоритъ о внутреннемъ, но мнѣ кажется, что въ вашей аподогіи между ними имѣется гармонія. И приемы вашего изслѣдованія и содержаніе его носятъ, по моему мнѣнію, явные признаки недостаточной научности и значительной отсталости.

Приемы научнаго изслѣдованія предмета, обыкновенно, обуславливаются самой природой предмета, тѣмъ, что открываетъ предварительный анализъ ея. Это въ послѣднее время сознано и приложено и къ дѣлу изслѣдованія исторіи Христова воскресенія вообще и апологетическаго—въ частности. Современные изслѣдователи исторіи воскресенія Господа отчетливо разлагаютъ свою сложную тему на ея элементы, стороны и проблемы и каждую изъ нихъ дѣлаютъ предметомъ своего вниманія. Прежде всего они рѣшаютъ вопросъ: представляетъ ли Христово воскресеніе фактъ чувственно воспри-

нятый, имѣвшій очевидцевъ, или фактъ, утверждаемый вѣрой; затѣмъ, они намѣчаютъ задачи и границы историческаго и религіозно-философскаго изслѣдованія вопросовъ Христова воскресенія. Историческая работа начинается обсужденіемъ вопроса о подлинности и достовѣрности библейскихъ повѣствованій о воскресеніи Господа, а также—о значеніи внѣ-библейскихъ разсказовъ объ этомъ событіи. За этимъ естественно слѣдуетъ анализъ исторіи Христова воскресенія, какъ она передается первоисточниками. Такъ какъ анализъ открываетъ здѣсь три главныхъ факта: пустой гробъ, видѣнія и вѣру апостоловъ въ воскресеніе Спасителя, то ученый останавливаетъ свое вниманіе на каждомъ изъ этихъ фактовъ, особенно—на двухъ послѣднихъ, которые точно и детально описываются. И только послѣ того, какъ факты, подлежащіе обсужденію, установлены, ставятся вопросы: можно ли, не допуская чуда, объяснить 1) опустѣніе гроба, 2) видѣнія въ ихъ подлинной евангельской обстановкѣ и 3) возникновеніе вѣры апостоловъ въ воскресеніе Господа съ ея конкретнымъ библейскимъ содержаніемъ. Здѣсь изслѣдованіе само собою распадается на главы, соотвѣтственно предметамъ; при чемъ *особая* глава посвящается видѣнію и вѣрѣ ап. Павла. Такой ходъ изслѣдованія подсказывается анализомъ предмета; онъ простъ, отчетливъ, и цѣлесообразенъ. Такой путь разсмотрѣнія исторіи Христова воскресенія можно замѣтить и у т. н. рационалистовъ и у современныхъ апологетовъ. Послѣднимъ онъ оказываетъ, между прочимъ, еще и ту услугу, что сообщаетъ ихъ работѣ научный характеръ, выводитъ ихъ изъ узкой области интересовъ только защиты и нападенія.

Вы въ своей исторической апологіи пошли инымъ и, по моему мнѣнію, худшимъ путемъ. Методологическая сторона работы васъ интересовала очень мало. Въ введеніи вы говорите всего нѣсколько общихъ фразъ о планѣ апологіи. По этой-то причинѣ вы, вѣроятно, и остановились на своемъ методѣ.

Въ апологетической части вашей диссертации совсѣмъ не ставится первый вопросъ, который занимаетъ собою современныхъ ученыхъ, именно: есть ли Христово воскресеніе фактъ чувственно воспринятый, или онъ не имѣлъ наблюдателей. Этотъ вопросъ кажется элементарнымъ, но онъ заслуживаетъ вниманія, такъ какъ въ изслѣдованіи Христова воскресенія прежде всего необходимо *точное* описаніе этого со-

бытія. Часто приходится слышать, что воскресеніе Господа есть историческій фактъ, и вы часто повторяете это выраженіе. Въ этихъ словахъ, конечно, заключается правда, но нельзя упускать изъ виду того обстоятельства, что никто не былъ свидѣтелемъ возстанія Христа изъ гроба. Думать иначе, значить впадать въ явную ошибку, говорить иначе, значить, по меньшей мѣрѣ, говорить не научнымъ языкомъ. Между тѣмъ, на 24 стр. 1-й части вашего сочиненія читаемъ: «мы признаемъ, что эта вѣра (т. е. вѣра апостоловъ въ воскресеніе Спасителя) произошла *только (?) изъ наблюденія дѣйствительнаго факта воскресенія Господа* <sup>1)</sup>, какъ свидѣлствуютъ Евангелія». Вы рѣшительно утверждаете это въ полемикѣ со своими противниками; этимъ вы хотите возстановить истину. Но—кто же наблюдалъ фактъ воскресенія Господа и гдѣ въ Евангеліяхъ говорится объ этомъ? Ни одинъ смертный не видѣлъ возстанія Христа изъ гроба, которое, по мнѣнію св. І. Златоуста, произошло еще «въ то время, когда на гробѣ лежали печать и камень». Если бы вы въ своей апологіи *предварительно* отмѣтили эту особенность событія Христова воскресенія, то могли бы употреблять ходячія и неточныя выраженія; теперь же на ваши слова о «наблюденіи факта воскресенія Господа» приходится смотрѣть, какъ на lapsus linguae: до того они противорѣчатъ дѣйствительности.

Вы также прошли мимо вопроса о томъ, что можетъ дать историческая и что религіозно-философская апологія вѣры въ Христово воскресеніе. И это, повидимому, незначительный пробѣлъ. Однако, въ зависимости именно отъ него стоитъ ваша принципиально ошибочная оцѣнка результатовъ исторической апологіи. На 3 стр. введенія вы пишете: «если невозможно удовлетворительно объяснить происхожденіе вѣры учениковъ въ воскресеніе Господа безъ соотвѣтствующаго чудеснаго событія, то фактъ, что на этой вѣрѣ основывается все христіанство, будетъ *вынуждать къ признанію того, что воскресеніе Господа есть несомнѣнное событіе*».

По смыслу этихъ словъ, историческая апологія вѣры въ Христово воскресеніе можетъ будто бы *принудить* мысль къ признанію *дѣйствительности* воскресенія Господа. Хорошо, еслибы это было такъ; но этого нѣтъ и быть не можетъ. На пути историческаго изслѣдованія можно *опровергнуть* всѣ

<sup>1)</sup> Курсивъ вездѣ автора возраженій.

существующія, такъ сказать, естественныя объясненія опустѣнія гроба, видѣній и вѣры апостоловъ и—только. Вотъ, граница исторической апологіи. Думаю, нѣтъ надобности подробно разъяснять, что отъ этой границы до логически принудительной мысли о дѣйствительности Христова воскресенія—дистанція большого размѣра. Переступить ее можно лишь актомъ вѣры, а основанія для такой вѣры даются такого рода религиозно-философскимъ міропониманіемъ, которое требуетъ вѣры въ Боговоплощеніе и въ воскресеніе Воплотившагося. Только религиозно-философское разъясненіе великаго смысла и безмѣрной цѣнности воскресенія вообще и необходимости воскресенія Господа, до сихъ поръ не объясненнаго естественными причинами, въ состояніи породить убѣжденіе въ дѣйствительности Христова воскресенія. Извѣстно, что въ основѣ и отрицанія дѣйствительности Христова воскресенія лежатъ не столько историческія данныя, сколько антихристіанскія *философскія* убѣжденія. И едва ли можно сомнѣваться въ томъ, что человѣкъ, для котораго воскресеніе—«вещь пустая», а Христосъ—«жалкій раввинъ, жалкой смертью погибшій», не повѣритъ въ воскресеніе Господа и послѣ того, какъ признаетъ, что существующія рационалистическія гипотезы нисколько не объясняютъ исторіи Христова воскресенія. Такой человѣкъ успокоится на «ignotamus» (не знаемъ) и, можетъ быть, еще на надеждѣ, что будущее принесетъ удовлетворительное для него рѣшеніе загадки христіанской исторіи.

Вы не обратили должнаго вниманія на два вопроса, выдвигаемыхъ наиболѣе цѣлесообразнымъ методомъ изслѣдованія, и случилось, что вы сдѣлали двѣ ошибки.

Хорошо, что вы не упустили вопроса о подлинности и достовѣрности евангельскихъ повѣствованій о Христовомъ воскресеніи; вы удѣлили ему особую главу, и это можно только одобрить. Здѣсь приходится немного пожалѣть лишь о томъ, что вы ни слова не сказали объ апокрифическихъ разсказахъ о воскресеніи Господа. Если западные апологеты не упускаютъ случая использовать эти документы, то тѣмъ болѣе нужно было бы сдѣлать это русскому апологету. У насъ не мало людей, которые охотно ставятъ Евангелія на одну доску съ мифами, легендами, апокрифами, а среди нихъ не мало такихъ, которые никогда не читали ни одного апокрифическаго евангелія. И вотъ, было бы полезно познакомить русскихъ читателей съ дѣйствительно апокрифическими разсказами о

Христовомъ воскресеніи. Если бы вы передали, напр., рассказъ о воскресеніи Господа изъ «Евангелія Петра», гдѣ говорится объ ангелахъ выотою до небесъ, о Воскресшемъ выотою прывыше небесъ, о томъ, какъ войны и старѣйшины наблюдали воскресеніе Господа, видѣли шествіе креста за Воскресшимъ, слышали голосъ съ неба къ Иисусу: «проповѣдывалъ ли Ты умершимъ» и т. д., то нѣкоторые изъ вашихъ читателей живо почувствовали бы различіе между этимъ продуктомъ благочестивой фантазіи и евангельскими повѣствованіями.

Послѣ исторической оцѣнки евангельскихъ повѣствованій о Христовомъ воскресеніи вы непосредственно переходите къ изложенію и опроверженію такъ называемыхъ раціоналистическихъ гипотезъ о воскресеніи Господа, которыя вы излагаете и разбираете поодинокѣ. Здѣсь, въ такомъ движеніи мысли, вы, по моему мнѣнію, допустили весьма важный пробѣлъ. Послѣ оправданія историческихъ документовъ естественно и необходимо сообщить, *что* же именно и *какъ* рассказываютъ Евангелія о Христовомъ воскресеніи. Здѣсь слѣдовало бы описать и охарактеризовать важнѣйшіе *факты* исторіи воскресенія, которые и послужили бы точкой отправленія для рѣшенія вопросовъ: можно ли, не допуская чуда, объяснить 1) опустѣніе гроба, 2) явленія Воскресшаго въ ихъ евангельской обстановкѣ и 3) возникновеніе вѣры апостоловъ въ Воскресшаго съ ея подлиннымъ библейскимъ содержаніемъ. Вы упустили фактическую сторону дѣла и лишили себя постоянной и твердой опоры при разборѣ гипотезъ. Въ критикѣ гипотезъ вамъ, конечно, неизбѣжно пришлось ссылаться на факты исторіи воскресенія, но, по необходимости же, вамъ пришлось дѣлать это отрывочно, бѣгло, приспособительно къ случаю. А такъ какъ гипотезы, напр., Штрауса, Ренана, Ноака и др. сходны между собою, то вамъ пришлось часто повторяться, говорить объ одномъ и томъ же по пяти и болѣе разъ. Естественно, что сила вашей аргументаціи здѣсь раздробилась, распылилась, ваша критика получила видъ разрозненныхъ полемическихъ выпадовъ.

Иное было бы дѣло, если бы вы не проходили мимо исторіи и сначала точно описали обнаруженіе пустого гроба, видѣнія и вѣру апостоловъ, видѣніе и вѣру ап. Павла. А затѣмъ, остановившись, напр., на вѣрѣ апостоловъ въ Воскресшаго, вы привели бы все то, что говорятъ о ея возникнове-

ни Штраусъ, Ренанъ, Ноакъ и др., и опровергли бы это. Потомъ то же самое сдѣлали бы и относительно явленія Воскресшаго и пустого гроба. Тогда все было бы отчетливо, сжато, рельефно; аргументація ваша и вашихъ противниковъ была бы сконцентрирована около фактовъ; силы борцовъ были бы на лицо, результатъ борьбы былъ бы очевиднымъ, и никакихъ повтореній тогда не было бы.

Я, можетъ быть, слишкомъ долго остановился на вашихъ приемахъ изслѣдованія, но это—потому, что они сопровождаются у васъ серьезными ошибками и *на всемъ протяженіи вашей работы* препятствуютъ вамъ достигать научно-апологетическихъ цѣлей. При оцѣнкѣ содержанія вашей апологіи я укажу частныя послѣдствія вашего метода.

Если точно такіе же приемы изслѣдованія употреблялись и другими апологетами, то это въ извѣстной мѣрѣ оправдывало бы васъ; но такихъ приемовъ нѣтъ въ новыхъ научныхъ работахъ на вашу тему. Даже въ сочиненіи М. Соловьева: «Дѣйствительность воскресенія Господа нашего Иисуса Христа», появившемся въ 1874 году, методъ—научно-предметный и такихъ ошибокъ относительно «наблюденія факта Христова воскресенія» и границъ исторической апологіи тамъ нѣтъ. Въ этихъ отношеніяхъ русское сочиненіе 70-хъ годовъ стоитъ выше вашего.

Перехожу къ оцѣнкѣ *содержанія* вашей исторической апологіи.

Я не буду говорить о тѣхъ главахъ вашего сочиненія, которыя посвящены гипотезамъ, обмана и мнимой смерти, такъ какъ эти гипотезы уже убиты критикой, гипотезы мертвыя. Относительно главы, посвященной критикѣ объективной визионерной гипотезы, замѣчу только, что здѣсь сказывается слишкомъ большая зависимость отъ статей Дружинина и Добронравова. Въ этой главѣ вы болѣе всего удѣляете вниманія гипотезѣ Фихте, и именно критика этой гипотезы представляетъ собою рядъ заимствованій. 97, 98, 100, 101, 103, 104 страницы вашей диссертации являются почти наполовину пересказомъ стр. 685—686, 119, 121—123, 693, 127—128 изъ статей Дружинина и Добронравова (Вѣра и Разумъ, 1884; Пр. Об., 1891). Я обращаю вниманіе на самое важное, на главу, занятую изложеніемъ и критикой самой опасной и широко распространенной субъективной визионерной гипотезы. Эта гипотеза, какъ из-

вѣстно, пытается всю дѣйствительную, объективную исторію воскресенія Господа свести на исторію душевныхъ, субъективныхъ переживаній учениковъ Христовыхъ и Савла, на 1) ихъ галлюцинаціи и 2) на ихъ мысли о Распятѣ.

Само собою, понятно, что прежде чѣмъ опровергать такую или иную гипотезу, нужно изучить ее и дать безпристрастное и достаточно подробное изложеніе ея, чтобы читатель не могъ упрекнуть автора въ маломъ знакомствѣ съ тѣмъ, что онъ опровергаетъ, или—въ тенденціозной передачѣ мыслей противниковъ. Ваше изложеніе субъективной визионерной гипотезы какъ разъ и даетъ нѣкоторый поводъ къ такому упреку. Вы слишкомъ кратко передаете одинъ изъ важнѣйшихъ пунктовъ визионерной гипотезы, именно: ссылки представителей этой гипотезы на психопатологію и на исторію религіозныхъ видѣній. Сторонники субъективной визионерной гипотезы придаютъ большое значеніе всему этому. Если мы раскроемъ, напр., новѣйшее сочиненіе о Христовомъ воскресеніи цюрихскаго профессора А. Meyer'a: «Die Auferstehung Christi. Die Berichte über Auferstehung, Himmelfahrt und Pfingsten, ihre Entstehung, ihre geschichtlicher Hintergrund und ihre religiöse Bedeutung (Tübingen. 1905)», то увидимъ, что третья часть этой книги (S. 217—315) посвящена исключительно психологіи, психопатологіи и исторіи религіозныхъ видѣній. Книга Meyer'a появилась въ свѣтъ послѣ вашей диссертации, и я упоминаю о ней только для того, чтобы показать, какое огромное значеніе представители субъективной визионерной гипотезы придаютъ психопатологическимъ даннымъ. Такъ это—теперь, такъ было и прежде, потому что самая сущность субъективной визионерной гипотезы требуетъ этого. И, напр., еще у Насе въ его «Geschichte Jesu» указываются мнимыя посмертныя явленія Өомы Бекета и Савонаролы. Савонарола, какъ говорятъ, до ста разъ являлся послѣ своей смерти тѣмъ, которые много и часто думали о немъ; особенно часто видѣли его монахини монастыря св. Лючіи. Между явленіями Воскресшаго и мнимыми явленіями Савонаролы, конечно, очень много сходства; однако, такія аналогіи производятъ сильное впечатлѣніе на многихъ, и вамъ слѣдовало бы указать и обсудить ихъ. Вы же указываете всего лишь одинъ весьма не яркій фактъ средневѣковой религіозной страсти къ танцамъ, о которомъ упоминаетъ Ноакъ. По этой причинѣ важнѣйшій пунктъ визионерной гипотезы обрисовывается у васъ блѣдно.

При чтеніи вашей *критики* субъективной визионерной гипотезы въ ея приложеніи къ *явленіямъ Воскресшаго* мнѣ прежде всего пришлось убѣдиться въ томъ, что *вы не указали одного изъ самыхъ сильныхъ возраженій противъ этой гипотезы*. Именно: Вы не упоминали о томъ, что если бы апостолы, придя, послѣ смерти Господа, къ мысли о торжествѣ Его надъ смертью, сдѣлались жертвою галлюцинацій, то они увидѣли бы Его въ величественномъ и сіяющемъ видѣ, можетъ быть,—на облакахъ, одесную Отца, въ ослѣпительномъ свѣтѣ и т. п. Мысль апостоловъ о торжествѣ Мессіи надъ смертью необходимо выразилась бы въ такого рода видѣніи—тѣмъ болѣе, что Спаситель часто говорилъ о грядущей славѣ Сына Человѣческаго и ученики однажды уже видѣли прославленіе Учителя на горѣ Преображенія. Но воскресшаго апостолы видѣли въ простомъ, скромномъ видѣ, гораздо болѣе скромномъ чѣмъ при Преображеніи. Это обстоятельство, на которое впервые, если не ошибаюсь, указалъ Бейшлагъ, не позволяетъ принять субъективную визионерную гипотезу, если даже допустить, что апостолы могли галлюцинировать.

Субъективную визионерную гипотезу весьма также затрудняетъ тотъ фактъ, что апостолы не узнавали Воскресшаго. Вы указываете на это (стр. 91) и заявляете, что этого не могло бы быть, если бы апостолы галлюцинировали. Но вы совсѣмъ не разъясняете, почему «этого не могло быть». Здѣсь вамъ нужно было сказать и подчеркнуть, что разъ апостолы *сами предварительно* создали образъ Воскресшаго, то они непременно узнали бы воплощеніе *этого* образа при галлюцинаціи.

Далѣе представители субъективной визионерной гипотезы считаютъ весьма важнымъ точно описать то состояніе духа, въ какомъ апостолы находились послѣ смерти Спасителя, такъ какъ-де въ области эмоцій, чувствованій кроется, обыкновенно, одна изъ причинъ галлюцинацій. Вы, вслѣдъ за ними, также останавливаетесь на этомъ важномъ пунктѣ и, *въ зависимости отъ своего метода*, нѣсколько разъ говорите о предпасхальномъ настроеніи апостоловъ. Что же именно вы пишете? Полемизируя со Штраусомъ, вы заявляете: «ученики послѣ смерти Иисуса являются *спокойными*, а не возбужденными. Эммаусскіе ученики, напр., *спокойно* разсуждаютъ о послѣднихъ событіяхъ въ Іерусалимѣ. *Такъ же поступаютъ*

*и другіе ученики* (стр. 53)». Это ваше утверждение само по себѣ совершенно невѣроятно: невозможно допустить, чтобы ученики, все оставившіе ради своего Учителя, связавшіе съ Его судьбой самыя завѣтныя свои упованія, послѣ ужасныхъ дней страстной седмицы чувствовали себя спокойными. Допустить это—значитъ отказать апостоламъ въ простой чело-вѣчности. Неудивительно, что и сами вы рѣшительно отвергаете мысль о спокойствіи учениковъ во второй части диссертации, гдѣ вы говорите о печальномъ расположеніи духа эммаусскихъ путниковъ (стр. 87, 87), объ ихъ скорби (стр. 93), о глубокой скорби (стр. 94), о печали (стр. 96), о тяжеломъ горѣ (стр. 99), объ очень оживленной, похожей на споръ, бесѣдѣ ихъ (стр. 89). Тамъ же, въ согласіи съ Евангеліями и здравымъ смысломъ, вы пишете о слезахъ и горѣ Маріи Магдалины (стр. 51). Въ другихъ мѣстахъ своего сочиненія вы говорите о скорби, объ угнетенности и глубокомъ уныніи всѣхъ учениковъ. Наконецъ, въ полемикѣ съ Гольштеномъ вы соглашаетесь признать даже «фактъ внутренней борьбы въ душѣ ап. Петра (стр. 85)». Читатель—въ полномъ недоумѣніи относительно вашихъ взглядовъ на предпасхальное настроеніе апостоловъ и относительно вашихъ полемическихъ приемовъ. Когда вамъ нужно поскорѣ опровергнуть Штрауса, вы говорите явную неправду, когда вы находите возможнымъ сдѣлать уступку Гольштену, вы приближаетесь къ правдѣ, когда вы пишете не полемизируя, вы говорите полную истину...

Можетъ быть, вы боялись, что признавши угнетенное или возбужденное настроеніе апостоловъ, вы ео ipso должны будете принять и субъективную визионерную гипотезу? Но такой опасности не существуетъ. Правда, по даннымъ психопатологіи, потеря душевнаго равновѣсія является одной изъ причинъ галлюцинаціи, но вовсе не такой, которая необходимо порождала бы галлюцинаціи. Каждый изъ насъ переживалъ настроенія и угнетенности и возбужденности, но очень немногіе доходятъ до галлюцинацій.

Что касается критики субъективной визионерной гипотезы въ ея попыткѣ объяснить *происхожденіе въры апостоловъ въ Христово воскресеніе*, то здѣсь ваше вниманіе сосредоточивается на выясненіи весьма важнаго обстоятельства: думали ли апостолы послѣ смерти Господа о возможности Его воскресенія или у нихъ не было и слѣда такой мысли. *Благодаря*

*своему методу*, вы много разъ касаетесь этой темы. Въ полемикѣ со Штраусомъ (стр. 51, 52—53), Ренаномъ (стр. 67), Ноакомъ (стр. 75), Гаусратомъ (стр. 80), Гольштенемъ (стр. 85) вы болѣе пяти разъ утверждаете, что ученики послѣ смерти Спасителя *не могли* думать о возможности Его воскресенія, что въ это время они считали Его только пророкомъ, смертнымъ, какъ и всѣ люди, который умеръ *и не можетъ воскреснуть* (стр. 80, 85). Но такъ ли это? Дѣйствительно ли апостолы не могли думать, не могли имѣть мысли о воскресеніи Господа? Мнѣ кажется, что нельзя согласиться съ вами: нужно же допустить, что величайшій Сердцевѣдецъ избралъ Себѣ въ ученики людей со здравой памятью, которые не могли забыть Его предсказаній о воскресеніи въ третій день. Этихъ предсказаній не забывали даже «первосвященники и фарисеи», которые, прося Пилата объ охранѣ гроба, говорили ему: «Господины! мы вспомнили, что обманщикъ тотъ, еще будучи въ живыхъ, сказалъ: послѣ трехъ дней воскресну (Мѡ. XXVII, 62—63)». Эммаусскіе путники также не безъ особеннаго значенія упоминаютъ о «третьемъ днѣ» (Лк. XXIV, 21). Вопреки всему этому, вы болѣе пяти разъ настаиваете на томъ, что у апостоловъ не было мысли о возможности воскресенія Господа. Однако, какъ ни убѣжденно вы говорите объ этомъ въ спорѣ со своими противниками, въ другихъ мѣстахъ своей диссертации вы рѣшительно измѣняете себѣ самому. На 94 стр. второй части диссертации вы пишете, что Лука и Клеопа до «третьяго дня *ожидали* воскресенія Учителя, а на 44 стр. той же части вы справедливо *доказываете*, что ученики *могли* думать о воскресеніи Господа. Очевидно, что здѣсь, какъ и въ вопросѣ о предпасхальномъ настроеніи апостоловъ, вы только затемняете, запутываете дѣло.

Можно предположить, что вы опять-таки боялись признать тотъ фактъ, что апостолы имѣли мысль о возможности воскресенія Спасителя, — боялись потому, что это какъ будто ведетъ къ принятію субъективной визионерной гипотезы. Но такой опасности не существуетъ. Иное дѣло *помнить* Христовы предсказанія о воскресеніи и *ожидать*, сбудутся они или не сбудутся, и иное дѣло *понимать* великій смыслъ предсказаннаго событія и *вѣрить*, *имѣть* *уверенность*, что оно непременно произойдетъ. Первое было у апостоловъ, но это это не было вѣрой и не могло породить ихъ непоколебимой, полной энтузіазма вѣры въ Воскресшаго; второго же у нихъ,

несомнѣнно, не было. Въ Евангеліяхъ нѣсколько разъ говорится и подчеркивается, что ученики не понимали смысла предсказанныхъ Господомъ страданій, смерти и воскресенія. Слѣдовательно, апостолы не могли вѣрить въ воскресеніе Спасителя до тѣхъ поръ, пока Воскресшій не явился имъ и самымъ своимъ явленіемъ и рѣчами не просвѣтилъ ихъ разумѣнія; но мысль о возможности Его воскресенія была у нихъ. Вы не различили эти весьма различныя стороны дѣла, смѣшали ихъ и впали въ рядъ ошибокъ и противорѣчій. Указанныя же противорѣчія имѣютъ у васъ весьма большое и, конечно, недоброе значеніе. Вы пять разъ ссылаетесь на то, что ученики не могли думать о воскресеніи Господа, разсчитывая этими ссылками пять разъ одержать побѣду надъ своими противниками по весьма важному вопросу; на самомъ же дѣлѣ вы пять разъ потерпѣли поражение.

*Явленіе Воскресшаго Савлу* на пути въ Дамаскъ служить предметомъ особеннаго вниманія рационалистовъ. Какъ извѣстно, по этому явленію они судятъ и о тѣхъ явленіяхъ Воскресшаго, о которыхъ разсказываютъ Евангелія. Такъ какъ въ библейскомъ повѣствованіи объ обращеніи Савла мало крупныхъ фактовъ, которые безспорно рѣшали бы всѣ вопросы этого событія, то апологету нужно позаботиться о томъ, чтобы дать *цѣльную картину* событія, способную произвести должное впечатлѣніе. Объ этомъ же, разумѣется, въ своихъ интересахъ стараются и рационалисты. Въ виду этого и того, что явленіе Господа Савлу и по мѣсту, и по времени, и по формѣ, и по личности Савла рѣзко отличается отъ явленія Воскресшаго «самовидцамъ», Вамъ слѣдовало бы выдѣлить обсужденіе чуда предъ Дамаскомъ въ особую главу. Но вмѣсто того и *въ зависимости отъ своего метода* Вы четыре раза въ различныхъ мѣстахъ первой части сочиненія (въ полемикѣ со Штраусомъ, Ренаномъ, Фихте, Гарнакомъ) заводите рѣчь объ обращеніи Савла, удѣляя этой темѣ гдѣ двѣ страницы, гдѣ полъ-страницы. По этой причинѣ Вы не освѣтили, какъ слѣдуетъ, ни одного вопроса.

Вы совершенно уклонились отъ обсужденія того факта, что ап. Павелъ различно разсказываетъ о бывшемъ ему явленіи Господа. Вы только кратко заявляете, что «эти разнорѣчія не настолько существенны, чтобы могли уничтожить достоверность общаго содержанія разсказовъ» (стр. 46). Для насъ съ вами это совершенно вѣрно, но вамъ нужно было и

другимъ доказать справедливость этого. Доказательства здѣсь необходимы тѣмъ болѣе, что только въ Дѣян. XXVI въ уста явившагося Савлу влагается такая рѣчь: «Я Исусъ, котораго ты гонишь. Но встань и стань на ноги твои; ибо Я для того и явился тебѣ, чтобы поставить тебя служителемъ и свидѣтелемъ того, что ты видѣлъ и что Я открою тебѣ, избавляя тебя отъ народа іудейскаго и отъ язычниковъ, къ которымъ Я теперь посылаю тебя, открыть глаза имъ, чтобы они обратились отъ тьмы къ свѣту, и отъ власти сатаны къ Богу, и вѣрою въ Меня получили прощеніе грѣховъ и жребій съ освященными (15—18)». Нужно было разъяснить, что сущность этой рѣчи, т. е. призваніе Савла быть апостоломъ для язычниковъ, принадлежитъ къ «общему содержанію всѣхъ разсказовъ» о событіи предъ Дамаскомъ, что она чувствуется во всѣхъ нихъ. Между тѣмъ, Вы здѣсь не даете никакихъ доказательствъ.

Для признанія чуда предъ Дамаскомъ чрезвычайно важно представить достовѣрное описаніе внутренняго міра Савла, его фарисейскаго «правовѣрія», которое глухой стѣной стояло между Савломъ и христіанствомъ. Для того, чтобы сдѣлать это, необходимо знакомство съ раввинскимъ богословіемъ временъ Христа и съ духомъ богословія Гамаліила, у котораго учился Савлъ. Разумѣется, для васъ было бы слишкомъ большимъ и, можетъ быть, непосильнымъ трудомъ самому выполнить всю эту задачу. Но, къ счастью, все это прекрасно сдѣлано проф. Н. Н. Глубоковскимъ въ извѣстной диссертации: «Благовѣстіе св. апостола Павла по его происхожденію и существу». Вамъ достаточно было воспользоваться главными результатами изслѣдованія этого ученаго и кратко и популярно изложить ихъ. Но Вы не сдѣлали этого, ограничившись немногими и ничѣмъ не подкрѣпленными замѣчаніями о правовѣрії Савла. Странно, что, говоря о «жидовствѣ» Савла, Вы нигдѣ не приводите даже его собственныхъ весьма сильныхъ и краснорѣчивыхъ признаній въ фарисейскомъ фанатизмѣ и нигдѣ не указываете Дѣян. XXII, 3—5, XXVI, 4—12, Гал. I, 13—14. По вопросу о вліяніи Гамаліила на Савла Вы говорите только слѣдующее: «Ренанъ говоритъ, что гуманная идея Гамаліила и нравственная жизнь христіанъ способствовали переходу Павла въ христіанство. Съ этимъ нельзя согласиться. *Извѣстно*, что образование Павла у Гамаліила сдѣлало его ревностнѣйшимъ фарисеемъ. *Очевидно*, Гамаліиль внушалъ своему ученику стро-

гое исполненіе закона Моисеева (стр. 71)». Слова «извѣстно» и «очевидно» не могутъ замѣнить собою доказательствъ...

Въ исторіи обращенія Савла замѣчательнымъ является тотъ фактъ, что Явившійся Савлу призвалъ его быть апостоломъ среди язычниковъ (Дѣян. XXVI, 17—18) и что Павелъ основывалъ на этомъ явленіи свое апостольское достоинство. Вы указываете на это обстоятельство (стр. 118), но не разъясняете его апологетическаго значенія. Вы здѣсь упустили изъ виду слѣдующее весьма важное соображеніе. Извѣстно, что визионеръ видитъ и слышитъ во время галлюцинацій, обыкновенно, то, о чемъ онъ чаще всего и болѣе всего думаетъ. Въ виду этого, допустить, что Савль былъ жертвою галлюцинаціи значить признать, что онъ еще *до* видѣнія думалъ о возможности воскресенія и имѣлъ намѣреніе сдѣлаться апостоломъ Воскресшаго и именно «апостоломъ языковъ». Допустить, что гонитель—Савль *до* видѣнія уже самъ себя избиралъ въ «апостола языковъ», безусловно невозможно; слѣдовательно, нельзя также галлюцинаціей объяснить исторію обращенія Савла. Вы упустили это и многое потеряли.

Наконецъ, бѣгло въ различныхъ мѣстахъ касаясь чуда предъ Дамаскомъ, упуская однѣ стороны событія, скользя по другимъ, Вы не могли дать и не дали ничего подобнаго цѣльной картинѣ явленія Господа Савлу, которая говорила бы сама за себя и не давала бы мѣста субъективной визионерной гипотезѣ.

Теперь—нѣсколько словъ о VI главѣ первой части вашей диссертациі, гдѣ Вы раскрываете значеніе Христова воскресенія въ дѣлѣ искупленія человѣчества. Я уже имѣлъ случай замѣтить, что положительное рѣшеніе вопросовъ этой главы не выходитъ за предѣлы русскихъ курсовъ Догматическаго и Нравственнаго богословія. Монографія проф. Свѣтлова играетъ у Васъ совсѣмъ незначительную роль. Главное ваше орудіе—тексты Св. Писанія, что вполне гармонируетъ съ характеромъ вашихъ главныхъ пособій. Само собою понятно, что тексты здѣсь необходимы и неизбѣжны; но они всѣмъ извѣстны, и суть дѣла должна заключаться въ ихъ толкованіи, освѣщеніи, въ проникновеніи въ ихъ внутреннюю, органическую связь. Здѣсь необходимо такъ наз. «богословское умозрѣніе»; богословское же умозрѣніе въ Апологетикѣ много выигрываетъ изъ союза съ философскою мыслью. Но, не говоря уже о философскомъ элементѣ, который здѣсь могъ бы бросить свѣтъ

на цѣнность идеи воскресенія вообще и на смыслъ Христова воскресенія въ частности, какъ это намѣчено, напр., у Вл. Соловьева, и котораго у Васъ совсѣмъ нѣтъ, у Васъ и богословская сторона темъ представляетъ собою только популярную передачу мыслей курсовъ Догматики. Въ настоящее время принято для освѣщенія частныхъ фактовъ библейской исторіи пользоваться основной библейской идеей о Царствѣ Божіемъ, а для уясненія нѣкоторыхъ сторонъ искупленія — ученіемъ о церкви. Но Вы ничѣмъ этимъ не воспользовались: во всей VI главѣ Вы ни разу не упоминаете даже выраженія: «Царство Божіе».

Вы начинаете свою рѣчь объ искупленіи такъ: «извѣстно, что Богъ создалъ міръ и человѣка для своего прославленія и блаженства самихъ тварей. Человѣкъ созданъ былъ по образу Божію и по подобію. Безконечныя божескія свойства отобразились въ человѣкѣ, какъ въ зеркалѣ (?), и онъ долженъ былъ постоянно совершенствоваться свои духовныя способности. Постоянное единеніе съ Богомъ должно было вести человѣка къ безсмертію и блаженству. Правда, тѣло человѣка носило въ себѣ зачатки разрушенія, но Богъ создалъ среди рая древо жизни, плоды котораго укрѣпляли организмъ человѣка, и онъ могъ бы оставаться безсмертнымъ» и т. д. (стр. 120). Все это такъ же справедливо, какъ-то, что имѣется въ школьномъ Катехизисѣ, но такъ же и бѣдно содержаніемъ...

Связь Христова воскресенія со всеобщимъ воскресеніемъ Вы «раскрываете» такъ: «Христосъ воскресъ, *значитъ* и всѣ люди воскреснутъ, такъ какъ Онъ есть Первенецъ нашъ. Тѣсная связь воскресенія Христова со всеобщимъ воскресеніемъ людей для ап. Павла настолько была очевидна, что для вѣры во всеобщее воскресеніе изъ мертвыхъ онъ считалъ достаточнымъ принятія факта Христова воскресенія». Далѣе слѣдуютъ тексты, упоминаніе о мощахъ и прочее въ томъ же духѣ... *Никакой* попытки сдѣлать сколько-нибудь яснымъ для насъ то, что было совершенно ясно для ап. Павла!..

Приходится констатировать бѣдность *положительнаго* содержанія догматической части вашей VI главы.

Въ этой главѣ Вы не ограничиваетесь положительнымъ рѣшеніемъ вопросовъ и вступаете въ полемику съ проф. Тарѣвымъ и литераторомъ Мережковскимъ. По адресу профессора Тарѣва Вы справедливо замѣчаете, что Христово воскресеніе совершилось не силою только Отца, но и силою Сына.

Но ваша критика мыслей Мережковского заставляет желать лучшего. Вы приводите ряд буквальных выражений Мережковского (стр. 129 — 132) и, не выяснив смысла нѣсколько туманной и образной рѣчи этого литератора, не опредѣливши его терминовъ, начинаете текстами доказывать, что Мережковский заблуждается. Приѣмъ—слишкомъ простой. Относительно ученія Мережковского о «святой плоти», о «равноцѣнности плоти и духа» о его поискахъ за «синтезомъ плоти и духа» Вамъ прежде всего нужно было замѣтить, что идеи Мережковского еще не сформировались, не вполне опредѣлились и находятся въ періодѣ броженія, развитія. У Мережковского больше «исканій», чѣмъ рѣшеній и отвѣтовъ. Пока неизвѣстно, къ чему приведутъ Мережковского его поиски за «синтезомъ плоти и духа», формулы котораго у него еще не имѣется; неизвѣстно, уйдетъ ли онъ къ приверженцамъ «культа плоти» и «оргазма» или ближе подойдетъ къ христіанству. Что же касается уже высказанныхъ, хотя и не совсѣмъ ясно, Мережковскимъ мыслей о равноцѣнности плоти и духа и о святой плоти, то прежде всего нужно точно установить, въ какомъ отношеніи Мережковскій считаетъ плоть равноцѣнной духу и что такое «святая плоть».

Какъ духъ человѣка, такъ и плоть его — отъ Единого Творца; какъ духъ человѣка, такъ и плоть его назначены къ вѣчной жизни, потому что люди воскреснутъ, хотя и не съ такими тѣлами, какія имѣются у нихъ во время земной жизни, но съ *тѣми же самыми*. Въ этихъ отношеніяхъ и по христіанскому вѣрованію духъ и плоть равноцѣнны, что и понятно, такъ какъ духъ и плоть двѣ неотъемлемыя стороны одного существа, человѣка. Но равноцѣнны ли они въ нравственномъ, этическомъ отношеніи? Святъ ли духъ? Свята ли плоть? Такого вопроса даже и ставить нельзя, и тотъ или иной отвѣтъ на него звучитъ крайне странно для человѣка, привыкшаго къ опредѣленной терминологіи. Святъ ли духъ? Самъ по себѣ ни святъ, ни грѣшенъ. Свята ли плоть? Сама по себѣ ни свята, ни грѣшна. Вѣдь это такъ же ясно, какъ то, что воздухъ ни святъ, ни грѣшенъ, что вода ни свята, ни грѣшна. Этическій вопросъ о святости и грѣхѣ можно ставить только по отношенію къ «человѣку», къ воплощенному духу, къ активной личности, способной *жить* свято или грѣшно. Лишь о человѣкѣ можно говорить, святъ онъ или грѣшенъ, характеризуя этими словами такое или иное *направленіе его*

*жизнедѣятельности*. Если въ словахъ Мережковскаго: «равно-святость духа и плоти», «святая плоть», *духъ* не есть безплотная святость, а *святая плоть*» видѣть то самое, что они буквально выражаютъ, то придется сказать, что въ нихъ просто нѣтъ никакого смысла. А если это фигуральныя и неточныя выраженія, то оцѣнить ихъ мысль можно только тогда, когда Мережковскій ясно и опредѣленно скажетъ, что же собственно онъ думаетъ, когда говоритъ о «святой плоти» и т. п.

«Духъ святъ», «плоть свята», вѣдь это значить, что *все* свято. Ну, а куда же Мережковскій дѣваетъ «грѣхъ»? Этотъ вопросъ Аміеля Ренану вамъ тоже слѣдовало поставить Мережковскому, который много и на разные лады говоря о «святой плоти» и о «святомъ духѣ», мало что-то говорить—выражаясь примѣнительно къ его языку—о «грѣшной плоти» и о «грѣшной душѣ». Не торжествуетъ ли здѣсь эстетика надъ этикой?

Вамъ нужно было разсмотрѣть и то излишнее пренебреженіе такъ называемаго историческаго христіанства къ плоти, стремительнымъ протестомъ противъ котораго является преклоненіе Мережковскаго предъ плотью (это преклоненіе имѣетъ и другія болѣе глубокія причины), и оцѣнить, въ какой мѣрѣ справедливъ этотъ протестъ.

Вмѣсто всего этого и подобнаго, вы обрушиваетесь на Мережковскаго только съ текстами; но и этимъ оружіемъ вы владѣете не особенно удачно. Среди текстовъ есть, между прочимъ, такіе, которые говорятъ о тѣлѣ, какъ храмъ Духа Святаго, о членахъ тѣла, какъ членахъ Христовыхъ, о томъ, что тѣло для Господа и Господь *для тѣла* (1 Кор. VI, 13—20). Это должно было навести васъ на вопросъ: чѣмъ идея «святой плоти» Мережковскаго отличается отъ *апостольской* мысли, выраженной въ указанныхъ текстахъ? Однако, вы не поставили этого вопроса, потому что совсѣмъ упустили изъ виду 1 Кор. VI, 13—20. Пройдя же мимо 1 Кор. VI, 13—20, вы сами естественно впадаете въ крайность односторонняго спиритуализма. На вашъ взглядъ, тѣло—въ лучшемъ случаѣ—есть какое-то гимнастическое приспособленіе, на которомъ духъ упражняетъ свои силы. Или же, по нашему мнѣнію, тѣло—совершенно безразличная вещь: есть оно,—хорошо, нѣтъ его.—тоже хорошо. Но—въ такомъ случаѣ—зачѣмъ же существуетъ тѣло? для чего Богъ воплѣтился? для чего Христосъ воскресъ тѣлесно? для чего мы приобщаемся

Тѣла и Крови Христовыхъ? для чего—всеобщее воскресеніе? При чрезмѣрно низкой оцѣнкѣ плоти все это не имѣетъ смысла. Но на самомъ дѣлѣ все это безконечно важно и полно смысла, потому что тѣло—неотъемлемая сторона чело-вѣческой природы, безъ которой «*нѣтъ чловѣка*». Безплотный духъ—не чловѣкъ; чловѣкъ же есть воплощенный духъ. По этой-то причинѣ мы и не довольствуемся вѣрой въ безсмертіе духа и «чаемъ въ воскресенія мертвыхъ», которое только и можетъ дать намъ *полную* чловѣческую вѣчную жизнь. Наше тѣло призвано къ преображенію <sup>1)</sup> и къ *вѣчной* жизни, и въ этихъ отношеніяхъ оно «равноцѣнно» духу, призванному къ «преображенію», къ «богоуподобленію» и къ вѣчной жизни. Вѣрнѣе же и проще сказать: «чловѣкъ» назначенъ къ вѣчной жизни съ Богомъ. Въ этой темѣ завязаны важныя и все еще спорныя проблемы объ аскетизмѣ, объ отношеніи христіанства къ культурѣ. Я не буду говорить о нихъ; но я подчеркиваю, что вы ничего не сдѣлали для освѣщенія «вопросовъ о духѣ и плоти» и что даже тексты и это ваше почти единственное оружіе—вы подобрали односторонне. Если вы взялись опровергать Мережковскаго, а это доброе намѣреніе, то вы должны были сдѣлать это и глубже и обстоятельнѣе.

Если послѣ всего сказаннаго мною, мнѣ должно высказать еще общее мнѣніе о первой части вашей диссертации, то оно можетъ быть лишь однимъ: по моему мнѣнію, первая часть вашего сочиненія научнаго значенія не имѣетъ и никакого вклада въ нашу богословскую науку не дѣлаетъ. Она не является плодомъ внимательнаго изученія предмета и далеко не достигаетъ уровня современной религіозно-философской и исторической мысли. Первая часть вашей диссертации—это рядъ полемическихъ набросковъ, составленныхъ по неудачному методу, который всюду набрасываетъ тѣнь на ихъ содержаніе. Главный пунктъ содержанія этихъ набросковъ, критика субъективной визионерной гипотезы, страдаетъ упущеніемъ однихъ аргументовъ, бѣглымъ изложеніемъ другихъ и весьма важными противорѣчіями. Я не нашелъ здѣсь того, что можно было бы назвать «достоинствомъ» вашей работы.

<sup>1)</sup> Св. Писаніе учитъ не только о воскресеніи мертвыхъ, но и объ измѣненіи, преображеніи тѣхъ, которые доживутъ до послѣдняго суда (1 Кор. XV, 51—53). Подготовить свое тѣло къ такому преображенію—задача христіанина.

Здѣсь имѣются только удовлетворительныя мѣста, т. е. по мѣстамъ, напр., въ первой главѣ, посвященной вопросу о подлинности и достовѣрности евангельскихъ повѣствованій о Христовомъ воскресеніи, вы удовлетворительно излагаете то, чѣмъ уже владѣетъ русская апологетика. Единственное значеніе первой части вашей диссертациі заключается, по моему мнѣнію, въ томъ, что, благодаря своимъ удовлетворительнымъ мѣстамъ, она составляетъ не лишнее приложеніе ко второй, по преимуществу *экзегетической*, части вашего сочиненія.

К. Григорьевъ.

---

## Духовная школа предъ реформой 1808 года.

**Н**АЧАЛО XIX вѣка въ исторіи русской общественности и государственности ознаменовано цѣлымъ рядомъ преобразованій, предпринятыхъ по волѣ государя, воспитаннаго въ духъ лучшихъ идей екатерининскаго времени. «Дней Александровыхъ счастливое начало» не только казалось счастливымъ поэтическому воображенію, но и было дѣйствительно такимъ по своимъ разнообразнымъ начинаніямъ. Кружокъ приближенныхъ молодого государя, ставъ у кормила власти, спѣшилъ осуществить планы, родившіеся подъ вліяніемъ идейныхъ настроеній французскаго освободительнаго движенія. Проекты создавались одинъ за другимъ, реформаторская дѣятельность кипѣла въ кабинетахъ и вызывала къ жизни новыя и новыя учрежденія, долженствующія создать благоденствующее государство.

Великая бабушка передала въ наслѣдіе своему внуку не мало уже обдуманыхъ и отчасти разработанныхъ начинаній. Между прочимъ въ эпоху Екатерины II сотрудники императрицы «философа» не мало лелѣяли проектовъ распространенія просвѣщенія въ широкихъ массахъ посредствомъ цѣлой сѣти образовательныхъ учрежденій. Державный внукъ осуществилъ то, что не было сдѣлано его просвѣщенной бабкой. Съ первыхъ лѣтъ царствованія императора Александра Павловича начинается быстро организоваться просвѣтительное дѣло. Просвѣщеніе для идеально настроеннаго государя и его сотрудниковъ было краеугольнымъ камнемъ обновленія всего государственнаго строя, о которомъ мечтали тогдашніе идеалисты. Уже черезъ 2 года новаго правленія былъ оконча-

тельно готовъ и проведенъ въ законодательномъ порядкѣ цѣльнѣйшій сложный планъ расширенія и систематической организаціи учебнаго дѣла. Въ январѣ 1803 года былъ опубликованъ указъ объ общемъ устройствѣ училищъ <sup>1)</sup>). Намѣчалась сѣть учебныхъ заведеній, расположенныхъ въ постепенной градаціи отъ высшаго къ низшему образованію, въ видѣ университетовъ, губернскихъ гимназій, уѣздныхъ и приходскихъ училищъ. Менѣе, чѣмъ черезъ 2 года послѣ того были опубликованы и ихъ уставы, написанные по образцу соответствующихъ учебныхъ заведеній Запада <sup>2)</sup>). Основались 4 новыхъ университета: въ Харьковѣ, Вильнѣ, Дерптѣ, Казани. Въ университетахъ сосредоточилось учебное управленіе, распределенное по округамъ, а для общаго завѣдыванія учебнымъ дѣломъ было учреждено особое Главное Правленіе Училищъ. Черезъ 100 лѣтъ послѣ Петровскихъ преобразованій Россія, въ счастливые дни Александра, впервые получила просвѣтительный институтъ, стройно организованный, объединенный общей цѣлью и достаточно обеспеченный средствами.

Преобразовательное теченіе, свойственное первымъ годамъ правленія Александра I, захватило между прочимъ и сферу дѣлъ духовныхъ. Рядомъ съ проектами реформъ государственныхъ стали создаваться проекты реформъ церковныхъ. Судьба какъ разъ выдвинула тогда на поприще государственной дѣятельности человѣка, вышедшаго непосредственно изъ духовной среды и въ ней начавшаго свою дѣятельность,—М. М. Сперанскаго. Не безъ его вліянія и содѣйствія въ правительственныхъ сферахъ возникла мысль объ улучшеніи различныхъ сторонъ церковной жизни, главнымъ образомъ о поднятіи нравственнаго и матеріальнаго уровня духовенства. Въ церковно-іерархическихъ кругахъ началось обсужденіе соответствующихъ вопросовъ. И какъ въ сферѣ обще-государственной во главу преобразованій была поставлена реформа просвѣтительнаго дѣла; такъ въ сферѣ церковной вниманіе прежде всего обратилось на духовное образованіе и «дней alexandrovыхъ счастливое начало» ознаменовалось знаменитой реформой духовно-учебныхъ заведеній, положившей начало ихъ существованію въ современномъ видѣ.

Состояніе духовной школы въ началѣ XIX вѣка какъ

<sup>1)</sup> Полное Собраніе Зак., т. XXVII, № 20597.

<sup>2)</sup> П. Собр. Зак. № 21501.

нельзя болѣе способно было сосредоточить на себѣ энергію тогдашнихъ церковныхъ реформаторовъ. Духовно-учебное дѣло, получившее болѣе или менѣе прочное начало со временъ Петра Великаго и постепенно росшее въ теченіи всего XVIII вѣка, несмотря на всѣ свои значительные для того времени успѣхи, черезъ 80 лѣтъ послѣ изданія Духовнаго Регламента находилось все еще въ довольно хаотическомъ состояніи. Съ внѣшней стороны оно, повидимому, процвѣтало. Къ началу XIX вѣка существовала цѣлая сѣть церковныхъ учебныхъ заведеній съ десятками тысячъ учащихся. Именно, было 4 академіи <sup>1)</sup>, 35 семинарій <sup>2)</sup>, 76 низшихъ училищъ <sup>3)</sup>. Къ 1808 году (году реформы) въ 4-хъ академіяхъ числилось 3889 учащихся, въ 35 семинаріяхъ (кромѣ Тамбовской, о которой не было прислано свѣдѣній) 20018 учениковъ и въ 76 училищахъ—4619 уч. <sup>4)</sup>. Такимъ образомъ, было 115 учебныхъ

<sup>1)</sup> Такъ назывались старыя „академіи“ кіевская и московская и съ 1797 года семинаріи С.-Петербур. и Казанская.

<sup>2)</sup> Архангельская, Астраханская, Владимірская, Вологодская, Воронежская, Волинская, Вятская, Екатеринославская, Иркутская, Калужская, Костромская, Курская, Минская, Могилевская, 3 Московскія, Нижегородская, Новгородская, Орловская, Пензенская, Пермская, Подольская, Полтавская, Псковская, Рязанская, Слободско-Украинская (харьковскій коллегіумъ), Смоленская, Тверская, Тамбовская, Тульская, Тобольская, Черниговская, Ярославская, Оренбургская.

<sup>3)</sup> 7 въ Новгородской епархіи, 3—въ Московской, 4—въ С.-Петербургской, 2 въ Казанской, 5 въ Тобольской, 2 въ Ярославской, 5 Тверской, 2 въ Могилевской, 9 въ Курской, 1 въ Рязанской, 2 во Владимірской, 1 въ Вологодской, 2 въ Тульской, 2 въ Воронежской, 2 въ Иркутской, 4 въ Костромской, 4 въ Оренбургской, 18 въ Слободско-Украинской. (Эти училища значатся въ вѣдомости 1807—1808 г. Дѣло Комиссіи Духовн. Учил. въ Арх. Св. Сив. № 11464).

<sup>4)</sup> Въ частности въ Кіевской Академіи было учащихся 1190, въ Московской Ак.—1447, въ С.-Петербургской—273, въ Казанской—979. Въ семинаріяхъ было: въ Архангельской—136, Владимірской—1209, Вологодской—830, Воронежской—529, Волинской—779, Вятской—584, Екатеринославской—321, Иркутской—102, Костромской—813, Курской—906, Минской—124, Могилевской—323, въ 3-хъ Московскихъ—651, Нижегородской—634, Новгородской—247, Орловской—940, Оренбургской—373, Пензенской—750, Пермской—361, Подольской—781, Полтавской—732, Псковской—946, Рязанской—924, Харьковскомъ Коллегіумъ—700, Смоленской—720, Тверской—1224, Тульской—1156, Тобольской—229, Черниговской—493, Ярославской—1213. Въ училищахъ: Новгородскихъ—593, Московскихъ—358, С.-Петербургскихъ—90, Казанскихъ—107, Тобольскихъ—106, Ярославскихъ—113, Тверскихъ—768, Могилевскихъ—66, Курскихъ—

заведеній и около 29,000 учащихся (28,526 безъ Тамбовской сем.). Но внутреннее и внѣшнее состояніе этихъ школъ далеко не соотвѣтствовало ихъ значительному числу и массѣ учащагося въ нихъ юношества.

Состоя въ непосредственномъ завѣдываніи епархіальныхъ архіереевъ и называясь даже «архіерейскими», дореформенныя духовныя школы не имѣли ни опредѣленной, твердо установленной программы, ни единства внутреннихъ порядковъ, ни удовлетворительной системы обученія. Будучи чисто епархіальными учрежденіями, онѣ отражали на себѣ все многообразіе мѣстныхъ условій и архіерейскихъ вкусовъ. Правда, въ концѣ XVIII и началѣ XIX вѣк. были попытки придать единообразный видъ духовно-учебнымъ заведеніямъ; но онѣ не достигли цѣли. Такъ, въ концѣ 1798 года Св. Синодъ издалъ указъ, которымъ намѣчалась единообразная программа для академій и отчасти семинарій. По этому указу предписывалось въ академіяхъ, кромѣ предметовъ семинарскихъ (въ семинаріяхъ къ концу XVIII вѣка установился приблизительно такой общій курсъ: чтеніе, письмо, катехизисъ, уставъ, ариѳметика, географія, исторія, грамматика и синтаксисъ русскаго языка, поэзія, риторика, философія и богословіе, языкъ латинскій, въ нѣкоторыхъ семинаріяхъ греческій и одинъ изъ новыхъ), преподавать особыя, а именно: полную систему философіи и богословія, высшее краснорѣчіе, фізику и языки еврейскій, греческій, нѣмецкій и французскій. На философію полагалось 2, на богословіе—3 года, причемъ изъ послѣднихъ 3-й годъ былъ необязательнымъ. Курсъ философіи назначался изъ краткой исторіи философіи, логики, метафизики, нравоученія, натуральной исторіи и фізики. Курсъ богословія составлялся изъ краткой церковной исторіи, герменевтики, догматико-полемическаго богословія, нравственнаго богословія, пасхалии, чтенія Св. Писанія съ объясненіемъ, книгъ Кормчей и «о должностяхъ пресвитеровъ приходскихъ». По философіи студенты должны были писать диссертации, по богословію—проповѣди. Въ классѣ высшаго краснорѣчія студенты философіи и богословія должны были слушать чтеніе рѣчей лучшихъ авторовъ латинскихъ и рус-

---

260, Владимірскихъ—539, Вологодскомъ—180, Тульскихъ—168, Воронежскихъ—175, Иркутскихъ—38, Костромскихъ—489, Оренбургскихъ—55, Слободско-Украинскихъ—309 (дѣло К. Д. У. № 11464).

скихъ съ разборомъ ихъ и составлять подражанія этимъ образцамъ. Еврейскій и греческій языки дѣлались обязательными для всѣхъ студентовъ, а изъ новыхъ языковъ былъ сдѣланъ обязательнымъ одинъ. Относительно семинарій давались лишь общія указанія не обременять малолѣтнихъ учениковъ многими предметами, усилить упражненія въ латинскомъ языкѣ, научать учениковъ съ низшихъ классовъ сначала сокращенному, а потомъ пространному катихизису, заставлятъ ихъ читать и пѣть при богослуженіи и путемъ домашняго чтенія знакомить ихъ съ элементарными знаніями о сельской и домашней экономіи и медицинѣ. Тутъ же, въ синодскомъ указѣ, дѣлалась попытка придать нѣкоторое единство учебному управленію путемъ установленія связи семинарій съ академіями. «Чтобы ученіе въ семинаріяхъ происходило съ лучшимъ успѣхомъ, нужно—гласилъ указъ—чтобы семинаріи имѣли свѣдѣнія о порядкѣ ученія академическаго, а академіи—семинарскаго» <sup>1)</sup>. Немного позже, въ 1802 году на основаніи Высочайшаго повелѣнія во всѣхъ семинаріяхъ велѣно было ввести преподаваніе медицины, какъ особаго предмета <sup>2)</sup>. Съ 1800 года, по распоряженію Синода, въ епархіяхъ стали заводиться особыя русскія школы для причетниковъ, для которыхъ скоро была дана и единообразная программа <sup>3)</sup>. Однако, всѣ эти попытки придать духовно-учебному дѣлу большую упорядоченность и стройную организацію, какъ частичныя начинанія, не внесли въ жизнь школы (за исключеніемъ развѣ академій) ни порядка, ни единства. Разнообразіе программъ и курсовъ осталось прежнихъ и въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ даже увеличилось съ учрежденіемъ академій, какъ мы видимъ въ послѣдніе годы предъ реформой.

Постоянной, опредѣленной и единообразной связи семинарій съ академіями, а вмѣстѣ и единства учебнаго дѣла, не устанавливалъ указъ 1798 года. Правда, инныя академіи сдѣлали попытку придать единство семинарскому образованію. Такъ, напримѣръ, въ Минскую семинарію изъ Кіевской академіи въ 1799 году было прислано расписаніе курса наукъ и учебныхъ часовъ <sup>4)</sup>. Навѣрно такія же расписанія были разо-

<sup>1)</sup> П. С. З. № 18726.

<sup>2)</sup> П. С. З. № 20346.

<sup>3)</sup> П. С. З. № 20670.

<sup>4)</sup> М. Вержболовичъ. Исторія минской д. сем. Вып. I, Минскъ 1893 г., стр. 67.

сланы и по другимъ семинаріямъ кіевскаго района <sup>1)</sup>). Но подобныхъ же попытокъ со стороны другихъ академій мы не видимъ, да если онѣ и были, то цѣль своей совершенно не достигали. Епархіальныя школы и послѣ 1798 года продолжали жить каждая прежней своеобразной жизнью, не подчиняясь какой-либо установленной нормѣ. Отсутствие единства было замѣтно во всѣхъ сторонахъ учебнаго дѣла и иногда существенно отличало одну школу отъ другой.

Въ началѣ XIX вѣка не всѣ семинаріи даже имѣли у себя курсъ, установленный еще со временъ Анны Іоанновны. Были семинаріи, въ которыхъ не было совсѣмъ класса богословія. Такова была пермская семинарія, гдѣ до 1810 года богословіе не преподавалось, не смотря на усилія семинарскаго правленія ввести эту необходимѣйшую для служителей церкви науку <sup>2)</sup>). Въ другихъ семинаріяхъ былъ не одинаковъ составъ классовъ, особенно низшихъ. Обыкновенно, кромѣ классовъ богословскаго, философскаго и риторическаго, въ каждой семинаріи были классы поэзіи, синтаксиса (иначе называвшійся высшимъ грамматическимъ), инфими (называвшійся въ нѣкоторыхъ епархіяхъ низшимъ грамматическимъ), аналогіи и информаторіи. Но иногда не было особаго класса поэзіи (Тамбовская сем.), къ двумъ грамматическимъ, или синтаксису и инфимѣ, присоединялся третій (средній) грамматическій классъ (напр. въ Вологодской, Минской сем.); вмѣсто класса аналогіи существовали другіе классы, съ иными названіями («низшій элементарный» во Владимірѣ, «заправный» въ Тамбовѣ). Информаторіи въ нѣкоторыхъ епархіяхъ совсѣмъ не было (въ Тамбовѣ «заправный классъ» исполнялъ роль аналогіи и информаторіи); въ нѣкоторыхъ же были классы, стоящіе еще ниже информаторическаго («классъ чистописанія» въ Костромѣ) <sup>3)</sup>.

Гораздо разнообразнѣе, чѣмъ составъ классовъ, варіировались изучаемые предметы и ихъ распредѣленіе по классамъ. Нормальнымъ учебнымъ курсомъ—если можно говорить о

<sup>1)</sup> Съ 1797 года семинаріи были раздѣлены по академическимъ округамъ для того, чтобы посылать лучшихъ учениковъ изъ соответствующихъ семинарій въ соответствующія академіи.

<sup>2)</sup> Открытіе Пермской сем. и исторія ея до преобразования въ 1818 году. Пермь 1867 г., стр. 22. Правда, пермская семинарія была заведена лишь въ 1800 году, но классъ богословія могъ бы быть открытъ еще въ 1804 году, если бы дѣло не тормозилось мѣстной администраціей.

<sup>3)</sup> Архивъ Св. Синод. дѣло 1806 г., № 1148. Семинарскіе отчеты за 1805 г.

нормѣ въ это время—быль приблизительно слѣдующій. Въ информаторіи обучали чтенію и письму русскому, учили латинскія слова изъ лексикона и упражнялись въ чистописаніи латинскомъ. Въ аналогіи продолжали читать и писать по латыни и по русски, изучали русскую и латинскую грамматики, дѣлали легкіе переводы съ русскаго на латинскій. Въ инфимѣ или низшемъ грамматическомъ классѣ проходили сокращенный катихизисъ, св. исторію, правила для учащихся, продолжали чистописание и правописание, грамматики русскую и латинскую. Въ синтаксисѣ или высшемъ грамматическомъ классѣ изучали пространнй катихизисъ, латинскіе школьные разговоры съ грамматическимъ разборомъ, продолжали русскую и латинскую грамматики (синтаксисъ), начинали ариметику (первая и вторая части). По присланному въ Минскъ изъ кievской академіи росписанію здѣсь же начинали нѣмецкій языкъ. Въ классѣ поэзіи преподавались пространнй катихизисъ, поэзія русская, поэзія латинская, чтеніе и переводъ сочиненій избранныхъ авторовъ на русскомъ и латинскомъ языкѣ и ариметика. Въ классѣ риторики по субботамъ и предъ праздниками изъяснялись воскресныя и праздничныя евангелія, изучались риторика россійская, риторика латинская съ чтеніемъ и разборомъ русскихъ и латинскихъ авторовъ, а равно исторія, географія, нерѣдко еще и ариметика; гдѣ были языки, ихъ изученіе продолжалось. Въ классѣ философіи постоянную основу курса составляла философія Баумейстера въ связи съ частыми упражненіями студентовъ въ диссертаціяхъ на латинскомъ языкѣ; здѣсь же читалась книга о должностяхъ челоувѣка и гражданина. Въ богословскомъ классѣ проходились богословіе догматическое, нравственное, очень часто церковная исторія, кормчая книга, церковный уставъ, пасхалія, сочинялись и произносились проповѣди.

Но этими общими рамками далеко не опредѣлялся и не исчерпывался учебный курсъ. Уже самые вышеозначенные основные предметы проходились и распредѣлялись не одинаково. Такъ, напримѣръ, въ элементарномъ классѣ, соотвѣствующемъ информаторическому, во Владимірѣ проходили не только чтеніе, письмо и латинскія слова, но и сокращенный катихизисъ, св. исторію, ариметику. Краткій катихизисъ, такимъ образомъ, иногда начинался съ информаторическаго класса; иногда онъ начинался въ классѣ аналогіи (напр. въ Тамбовѣ). Св. исторія точно также начиналась вмѣсто инфимы

иногда въ информаторіи, иногда въ аналогіи (въ Тамбовѣ). Арифметику, вмѣсто синтаксиса, во Владимірѣ начинали въ информаторіи; заканчивали ее то въ классѣ поэзіи, то риторики (сем. Костромская, Вологодская и др.). Географія, изучаемая чаще въ классѣ риторики, по мѣстамъ преподавалась уже въ классѣ инфимы (напр. въ Калугѣ), синтаксиса (Калуга, Кострома, Владимірѣ), поэзіи (Кострома, Владимірѣ, Курскѣ и др.); а въ Минскѣ (въ 1813—1816 годахъ) <sup>1)</sup> и Оренбургѣ <sup>2)</sup> географію продолжали изучать въ классахъ философіи и богословія. Гражданская исторія по временамъ совсѣмъ не проходила (напр. въ Тамбовѣ); въ иныхъ мѣстахъ, не ограничиваясь классомъ риторики, она преподавалась и въ классѣ философіи (Кострома); иногда ее изучали ученики философіи и богословія (Калуга). Пасхалию проходили не вездѣ (не было ее, напримѣръ, въ Тамбовѣ, Тулѣ); Кормчую книгу то же самое (Тамбовѣ); уставъ изучали иногда въ классахъ риторики, поэзіи, синтаксиса и даже инфимы (Курскѣ); иногда мы его совсѣмъ не находимъ въ числѣ особыхъ учебныхъ предметовъ.

Къ этимъ перемѣнамъ присоединялись измѣненія, происходящія отъ расширенія основнаго учебнаго курса. Во многихъ семинаріяхъ въ классѣ богословія изучалась книга «о должностяхъ пресвитеровъ приходскихъ»; къ курсу церковной исторіи иногда присоединяли «древности іудейскія» (костромская сем.). Въ классѣ философскомъ въ нѣкоторыхъ семинаріяхъ проходилъ курсъ математики (напр. курская, пермская), иногда довольно обширный (въ пермской семинаріи онъ состоялъ изъ алгебры, геометріи, тригонометріи, механики) <sup>3)</sup>. Въ орловской семинаріи мы встрѣчаемъ въ классѣ поэзіи математическую географію. Въ дополненіе къ курсу Баумейстера преподавали иногда также опытную физику, большею частью по книгѣ, изданной для народныхъ училищъ (тамбов., костром., владим., курск., пермск., и др.); но въ орловской семинаріи физика преподавалась для учениковъ философіи и богословія по Бриссону. Исторія философіи преподавалась не вездѣ и не всегда; иногда, по примѣру академій, вводилась въ философскій классъ натуральная исторія (владимір. сем.). Греческій языкъ встрѣчаемъ почти всюду; изученіе его начиналось

<sup>1)</sup> М. Вержболовичъ. Истор. Мин. сем. В. I. Стр. 70—71.

<sup>2)</sup> Дѣло Ком. Дух. Уч. № 103. 1808 г.

<sup>3)</sup> Истор. Перм. сем. до преобразов. Стр. 29.

не ранѣе класса поэзіи. Новыхъ языковъ въ иныхъ семинаріяхъ совсѣмъ не было (Тамбовская, наприм.), въ нѣкоторыхъ былъ какой-нибудь одиъ-французскій или нѣмецкій; но въ иныхъ преподавались и оба (напр. въ орловской и владимірской сем.). Еврейскій языкъ встрѣчается въ семинаріяхъ рѣдко (мы находимъ его, напр., въ Костромѣ, Тулѣ, Вологдѣ, Смоленскѣ). Кое-гдѣ существуютъ спеціальныя предметы. Послѣ указа 1802 года стали заводить въ семинаріяхъ преподаваніе медицины, но далеко не во всѣхъ. Изрѣдка встрѣчается въ семинаріяхъ рисованіе. Со времени учрежденія академій нѣкоторыя семинаріи, въ подражаніе академической программѣ, завели у себя классы высшаго краснорѣчія, какъ, напр., Воронежская и Курская.

Русскія школы, заведенныя при семинаріяхъ по синодальному указу, были также неодинаковы по своему курсу. Нормальный типъ этихъ школъ предполагалъ ихъ 3-хъ классными съ такой программой: чтеніе русское и славянское, чистописаніе, краткій катихизисъ и краткая русская грамматика, краткая св. исторія, церковный уставъ, нотное пѣніе, сокращенная исторія и географія всеобщая и русская, краткая логика и реторика, пространный катихизисъ, книга о должностяхъ человѣка и гражданина, о должностяхъ пресвитеровъ приходскихъ, руководство къ чтенію Священнаго Писанія. Ученіе въ школѣ предполагалось 5 лѣтъ. Такой типъ русской школы былъ выработанъ митрополитомъ Амвросіемъ для школъ Новгородской епархіи и рекомендованъ Св. Синодомъ въ 1803 г. для другихъ епархій. Но въ такомъ видѣ русскія школы, кромѣ Новгорода, существовали въ очень немногихъ мѣстахъ (мы видимъ ихъ въ Воронежѣ, Смоленскѣ). Въ большинствѣ епархій въ русскихъ школахъ преподавались лишь чтеніе, письмо, краткій катихизисъ, краткая св. исторія, уставъ и пѣніе. Иногда эти школы существовали почти лишь номинально, такъ какъ ученики въ нихъ не являлись <sup>1)</sup>; иногда ихъ совсѣмъ не заводили (Вятка) <sup>2)</sup>.

Самые учебныя порядки въ школѣ были довольно архаическіе и весьма неблагопріятны успѣху педагогическаго дѣла.

<sup>1)</sup> Историческія свѣдѣнія о Подольской Духов. Сем. К-Подольскѣ, 1866 г., стр. 10.

<sup>2)</sup> Всѣ вышеозначенныя свѣдѣнія о состояніи учебнаго дѣла, за исключеніемъ отмѣченныхъ особыми цитатами, заимствованы изъ дѣла Архива Св. Синода 1806 г., № 1148, въ 2-хъ томахъ.

Въ дореформенный періодъ въ семинарію принимались ученики отъ 10-ти до 25-ти лѣтъ; бывали 23 — 25-лѣтніе питомцы въ классахъ риторики, піитики и даже низшемъ грамматическомъ <sup>1)</sup>. Малоуспѣшныхъ держали въ школѣ подолгу, иногда по 10 лѣтъ въ одномъ классѣ <sup>2)</sup>. Неудивительно послѣ этого, что ученикамъ старшихъ классовъ иногда разрѣшали и жениться, равно разрѣшали учиться посвященнымъ въ священники и діаконы <sup>3)</sup>. Учителями были лица весьма невысокаго образовательнаго ценза, часто не кончившіе семинарію, большей частью приходскіе священники, обремененные приходскими дѣлами. Такіе люди не могли быть хорошими педагогами, и потому-то при реформѣ въ нѣкоторыхъ семинаріяхъ не нашлось ни одного способнаго къ преподаванію въ реформированной школѣ учителя <sup>4)</sup>.

Ученіе при такихъ условіяхъ шло плохо. Какъ низко стояло учебное дѣло до реформы, это лучше всего видно по той массѣ учениковъ, которые оказались непригодны для реформированной школы и подлежали исключенію при преобразованіи. За дверьми школы принуждены были остаться цѣлыя сотни воспитанниковъ. Сравнивая цифры учащихся вообще по епархіямъ предъ самымъ началомъ реформы, за 1808 годъ, съ числомъ поступившихъ въ преобразованныя школы, мы замѣчаемъ иногда громадную разницу. Такъ, въ московской епархіи по преобразованіи въ школы поступило 1923 ученика <sup>5)</sup>, тогда какъ въ 1808 году ихъ было 2456 <sup>6)</sup> (уменьшилось на 534 чел.); въ костромской епархіи въ преобразованныя училища поступило 1010 учен. <sup>7)</sup>, а въ 1808 году ихъ было 1302 <sup>8)</sup> (уменьшилось на 292 чел.). Въ частности составъ семинарскихъ классовъ—(т. е. тѣхъ, которые въ старой школѣ соотвѣтствовали новымъ семинаріямъ—богословск., философ., ретор., поэзіи)—былъ, напримѣръ, въ костромской семинаріи въ 1805 году въ 389 чел. <sup>9)</sup>, а въ 1815 году всего 267, во

<sup>1)</sup> Вержболовичъ. Ист. Мин. Сем., ч. I, стр. 110.

<sup>2)</sup> А. Благовѣщенскій. Исторія старой Казанской Академіи. Казань, 1875 г. Стр. 149.

<sup>3)</sup> Русская Старина 1880 г. № 1. Стр. 16. Записки Д. И. Ростиславова.

<sup>4)</sup> Вержболовичъ, ч. II, стр. 5—7.

<sup>5)</sup> Дѣло Ком. Дух. Учил. № 1628.

<sup>6)</sup> Дѣло Ком. Дух. Учил. № 11464.

<sup>7)</sup> Дѣло Ком. Дух. Учил. № 1628.

<sup>8)</sup> Дѣло Ком. Дух. Учил. № 11464.

<sup>9)</sup> Дѣло Архива Св. Синод. 1806 г. № 1148.

владимірской въ 1805 году—543 уч., а въ 1815 году—430 <sup>1)</sup>. Притомъ эти цифры еще не выражаютъ всей массы исключенныхъ предъ преобразованіемъ, такъ какъ, несомнѣнно, количество учащихся хотя бы въ названныхъ семинаріяхъ къ году ихъ преобразованія (1815) было выше, чѣмъ въ 1805 или 1808 годахъ, за которыя мы привели свѣдѣнія. Плохое состояніе учебнаго дѣла до реформы сказалось главнымъ образомъ въ массѣ учениковъ, не вовсе исключенныхъ изъ школы, а низведенныхъ въ низшіе классы, при чемъ нерѣдко ученики философіи попадали въ уѣздное училище (соотвѣтствующее старымъ грамматическимъ классамъ). Даже послѣ преобразованія долгое время на учебномъ дѣлѣ отзывалось плохое дореформенное ученіе. Такъ въ 1810 году ревизоръ Псковской семинаріи, донося, что въ высшемъ отдѣленіи имъ найдены очень немногіе ученики съ хорошими успѣхами, видѣлъ въ этомъ не что иное, какъ «остатокъ древняго, безметоднаго ученія». Ученики низшихъ отдѣленій, не испробовавшіе дореформенной учебы, найдены были тѣмъ же ревизоромъ гораздо болѣе развитыми, понятливыми, живыми <sup>2)</sup>.

Да и трудно было требовать отъ старыхъ духовныхъ школъ хорошаго ученія и благосостоянія. Онѣ находились въ такихъ стѣсненныхъ матеріальныхъ условіяхъ, при которыхъ не могло быть ни удобныхъ помѣщеній, ни достаточныхъ учебныхъ пособій, ни порядочныхъ преподавателей. Со времени секуляризаціи церковныхъ земель (1764) до 1797 года на всѣ духовныя школы ассигновалось всего отъ 38 до 70 тысячъ рублей. Въ 1797 году ассигнованіе увеличилось до 180 тысячъ рублей. Но и при этомъ на каждое училище приходилась совсѣмъ ничтожная сумма. Именно, на Кіевскую, Московскую и С.-Петербургскую академіи отпускалось по 12000 рублей въ годъ, на академію Казанскую 10230 руб. въ годъ, на семинарію Новгородскую 6000 руб., на семинарію Смоленскую 4500 руб., на Тобольскую, Ярославскую, Тверскую, Нижегородскую, Курскую, Владимірскую, Вологодскую семинаріи по 4000 руб., на Псковскую, Рязанскую, Екатеринославскую, Могилевскую, Черниговскую, Тульскую, Вятскую, Архангельскую, Воронежскую, Костромскую, Тамбовскую, Орловскую, Полтавскую семинаріи по 3500 руб., на Астраханскую, Мин-

<sup>1)</sup> Дѣла Арх. Св. Снп. 1806 г. № 1148 и Ком. Дух. Учил. № 1628.

<sup>2)</sup> Дѣло Ком. Дух. Учил. № 2617.

скую, Подольскую, Калужскую, Иркутскую, Волынскую, Пензенскую—по 3000 руб.; на Пермскую и Оренбургскую—по 2500 руб. и на Харьковскій Коллегіумъ—2000 рублей <sup>1)</sup>. Низшія училища ничего не получали отъ казны, а должны были довольствоваться мѣстными средствами. При такихъ окладахъ, изъ которыхъ надо было содержать учащихся, зданія и платить учителямъ, школы влчили полу-нищенское существованіе. Учителя получали, напримѣръ: ректоръ Кіевской Академіи—350 рублей <sup>2)</sup>, ректоръ С.-Петербургской Академіи—250 руб. въ годъ <sup>3)</sup>; академическіе преподаватели—въ Кіевѣ отъ 300—50 руб. <sup>4)</sup>, въ С.-Петербургѣ—отъ 350—100 руб. въ годъ <sup>5)</sup>. Въ семинаріяхъ платили еще меньше. Ректоръ Смоленской семинаріи получалъ, напримѣръ, 170 руб. въ годъ <sup>6)</sup>. Преподаватели получали: въ Смоленскѣ отъ 200 до 25 рублей <sup>7)</sup>, въ Минской семинаріи отъ 170 до 80 р. <sup>8)</sup>, въ Подольской—въ 1805 году отъ 180 до 25 рублей <sup>9)</sup> и т. п. Въ 1807 году, передъ самой реформой, сумма, отпускаемая на духовныя школы, была возвышена до 338,863 руб., и оклады на каждую епархію повышены вдвое. Но и такихъ окладовъ, конечно, было недостаточно. Что могли сдѣлать, напримѣръ, Владимірская или Тверская семинаріи съ своими 1,200 учен. на 8,000 руб.? Педагогическому персоналу по прежнему платили крайне незначительное жалованье, училища содержали плохо. И надо ли удивляться, что преподаватели были не высокаго уровня и ученье шло малоуспѣшно?

Такое состояніе духовныхъ школъ въ началѣ XIX вѣка обратило уже на себя вниманіе духовныхъ іерарховъ и, подѣ влияніемъ правительственныхъ просвѣтительныхъ проектовъ, вызвало у нѣкоторыхъ изъ нихъ мысль о поднятіи уровня и духовнаго просвѣщенія. Идея духовно-учебной реформы впервые выражена была, кажется, Евгеніемъ Болховитиновымъ,

<sup>1)</sup> Дѣло Ком. Дух. Учил. № 11464.

<sup>2)</sup> В. Аскоченскій. Кіевъ съ древнѣйшимъ его училищемъ—Академією. Ч. II. Кіевъ, 1856 г. стр. 419.

<sup>3)</sup> И. А. Чистовичъ. Исторія С.-Петербургской Дух. Академіи. Спб. 1857 г. Стр. 155.

<sup>4)</sup> В. Аскоченскій. Кіевъ, ч. II, стр. 419—420.

<sup>5)</sup> Чистовичъ. Исторія Спб. Акад. Стр. 155—156.

<sup>6)</sup> Историко-статистич. описаніе Смолен. еп. Спб. 1864 г. Стр. 201.

<sup>7)</sup> Тамъ же.

<sup>8)</sup> Вержболовичъ. Исторія Мин. сем. ч. I. Стр. 145.

<sup>9)</sup> Историч. свѣдѣнія о Подольской д. с. Стр. 17—18.

бывшимъ въ то время епископомъ старорусскимъ, викаріемъ новгородско-с.-петербургскаго митрополита. По словамъ послѣдняго <sup>1)</sup>, онъ еще въ 1803 году говорилъ с.-петербургскому митрополиту Амвросію объ этомъ дѣлѣ. Но митрополитъ только въ ноябрѣ 1804 года доложилъ государю и получилъ въ отвѣтъ повелѣніе «сдѣлать предначертаніе» <sup>2)</sup>. Во исполненіе этого повелѣнія Св. Синодъ поручилъ митрополиту Амвросію (12 декабря 1804 г.) войти въ подробное разсмотрѣніе по данному вопросу, снесшись предварительно съ митрополитами кievскимъ Серапіономъ и московскимъ Платономъ и казанскимъ архіепископомъ Павломъ. Амвросій поручилъ эту работу своему викарію Евгенію, подавшему ему мысль о ней <sup>3)</sup>. Съ того времени и началась разработка духовно-учебнаго вопроса.

Митрополиты московскій и кievскій и архіепископъ казанскій выработали у себя проекты реформы только однѣхъ лишь академій и прислали ихъ Св. Синодъ. Ни одинъ изъ ихъ проектовъ не возвышался собственно надъ старымъ академическимъ строемъ. Академіи, по ихъ мысли, должны были остаться по прежнему учебными заведеніями, совмѣщавшими въ себѣ низшее, среднее и высшее образованіе, т. е. тѣми же старыми семинаріями съ болѣе широкимъ курсомъ. Вниманіе московскаго, казанскаго и кievскаго проектовъ главнымъ образомъ остановилось на матеріальномъ обезпеченіи академій. Въ Казани проектировали штатъ на 29,666 р.; въ Москвѣ на 29,675 р. <sup>4)</sup>, а въ Кіевѣ на 54,240 р. <sup>5)</sup>.

Нѣсколько шире поставилъ вопросъ преосвященный Евгеній, которому было поручено составить общій планъ въ соображеніи съ мнѣніями академическихъ центровъ. Евгеній проектировалъ уже преобразование и академій и семинарій и училищъ. Академіи онъ предлагалъ раздѣлить на два отдѣленія—ученое и педагогическое. Первое должно было, по его мысли, надзирать за семинаріями и прочими духовными училищами, заботиться объ улучшеніи преподаванія, сочинять книги классическія и вообще богословскія, поощрять богословскую уче-

<sup>1)</sup> Рус. Арх. 1870 г. № 4—5. ст. 841.

<sup>2)</sup> Тамъ-же.

<sup>3)</sup> „Странникъ“, 1899 г., авг. Статья Н. Полетаева „Къ исторіи духовно-учебной реформы 1808—1814 гг.“. Стр. 515.

<sup>4)</sup> Объ этихъ проектахъ въ „Странникъ“ 1889 г., авг., стр. 527—531.

<sup>5)</sup> Аскоченскій, Кіевъ съ академією, ч. II, стр. 448—449.

ность, цензуровать духовныя сочиненія, издавать свой журналъ. Ко второму отдѣленію академіи относилось собственно академическое образованіе. Въ отношеніи послѣдняго и преосв. Евгеній не возвышался надъ старою системою. Онъ также представлялъ академіи въ видѣ не высшихъ, а смѣшанныхъ учебныхъ заведеній. Курсъ академическихъ наукъ Евгеній раздѣлялъ на семь классовъ: классъ элементарный, классъ языковъ, классъ историческихъ наукъ, классъ наукъ словесныхъ, классъ наукъ математическихъ, классъ наукъ философскихъ и классъ наукъ богословскихъ. По этимъ классамъ распредѣлялись прежніе предметы академическаго курса, при чемъ даже медицина, введенная по указу 1802 года, не исключалась изъ академическаго преподаванія. Семинаріи Евгеній мыслилъ также по прежнему въ видѣ смѣшанныхъ школъ, съ курсомъ, подобнымъ академическому, но болѣе краткимъ. Въ качествѣ низшихъ училищъ у Евгенія оставались русскія школы, заводимыя въ епархіяхъ съ 1803 года, причемъ ихъ всего онъ полагалъ 89—почти столько, сколько и было въ то время. Изъ старыхъ школьныхъ порядковъ пр. Евгеній обратилъ главнымъ образомъ вниманіе на чрезмѣрное господство латыни и обычай передвиженія преподавателей изъ низшихъ классовъ въ высшіе. Исключительную власть латыни Евгеній проектировали ослабить и преподавать на латинскомъ языкѣ не всѣ науки, какъ то было прежде, а только философію и богословіе, да и тѣ лучше преподавать съ переводомъ. Переходъ преподавателей, весьма вредный въ педагогическомъ отношеніи, Евгеній полагалъ прекратить, оставляя каждаго преподавателя на своемъ предметѣ. Суммы, ассигнуемыя на духовныя училища, Евгеній предполагалъ увеличить до 558,455 р. (изъ нихъ на академіи 153,040 р. и на семинаріи 274,215 р.)<sup>1)</sup>.

Такъ проектировали школьную реформу въ духовныхъ сферахъ въ 1805 году. Какъ видно, тогдашніе проекты—и наиболѣе широкій изъ нихъ—евгеніевскій—стояли на старой точкѣ зрѣнія и проектировали, собственно, не коренную реформу, а просто нѣкоторыя измѣненія въ школьномъ дѣлѣ. Типы учебныхъ заведеній оставались прежніе, программы по большей части то же, система управленія измѣнялась лишь подчиненіемъ семинарій академіямъ; даже съ экономической стороны

---

<sup>1)</sup> Проектъ преосв. Евгенія изложенъ въ вышеупомянутой статьѣ Н. Полетаева. „Странникъ“ 1889 г., августъ, сентябрь.

быть школы улучшался не такъ существенно. Тѣмъ не менѣе проектъ Евгенія возбудилъ въ церковно-іерархической средѣ не мало неудовольствій. М. Платонъ, узнавъ о новомъ планѣ, счелъ нужнымъ выразить митрополиту Амвросію свое мнѣніе, что лучше все оставить по старому, ибо слишкомъ много и такъ «мнимаго просвѣщенія» <sup>1)</sup>). Амвросій Протасовъ, епископъ тульскій, выражалъ свое неудовольствіе по поводу мысли о подчиненіи семинарій академіямъ, что, по его мнѣнію, поведетъ къ затрудненіямъ для епархіальныхъ архіереевъ <sup>2)</sup>). Будущій дѣятельный участникъ реформы Теофилактъ Русановъ, епископъ калужскій, въ то время высказывался также противъ подчиненія семинарій академіямъ, видя тутъ стѣсненіе архіерейской власти. По его мнѣнію, кромѣ того, великій подрывъ ученому монашеству должны были сдѣлать предполагаемые чины учителямъ академій и семинарій <sup>3)</sup>). Впрочемъ, иные выражали и сочувствіе проекту. Такъ еп. курскій Теокистъ и ректоръ московской академіи архим. Моисей съ большою похвалою отзывались объ евгеніевскихъ предположеніяхъ <sup>4)</sup>). Экономическая часть проекта одобрялась и тѣми іерархами, которые были недовольны другими его мыслями.

Но судьба рѣшила дѣло духовно-учебной реформы совсѣмъ не такъ, какъ это можно было предполагать по замыслу преосвященнаго Евгенія. Это дѣло попало скоро въ новыя руки и получило тамъ гораздо болѣе «либеральное» направленіе, чѣмъ то представляли себѣ инициаторы преобразования. Въ мартѣ 1805 года пр. Евгеній закончилъ свой проектъ, и послѣдній былъ представленъ государю, который его одобрилъ <sup>5)</sup>). Въ докладной запискѣ, поданной вмѣстѣ съ планомъ преобразования отъ лица м. Амвросія, говорилось, между прочимъ, что планъ составленъ, «примѣняясь къ общимъ учрежденіямъ объ университетахъ и прочихъ гражданскихъ училищахъ» <sup>6)</sup>); но такое примѣненіе у пр. Евгенія было незначительно и оно принадлежитъ собственно уже слѣдующей стадіи реформы. Послѣ доклада государю проектъ былъ переданъ въ Синодъ. Здѣсь, повидимому, подъ вліяніемъ оберъ-прокурора кн. А. Н.

<sup>1)</sup> „Странникъ“, 1889 г., сентябрь, стр. 68.

<sup>2)</sup> Тамъ-же, стр. 70.

<sup>3)</sup> Тамъ-же, стр. 67.

<sup>4)</sup> Тамъ-же. стр. 71—73.

<sup>5)</sup> Рус. Арх. 1870 г. № 4—5, ст. 842—843.

<sup>6)</sup> „Странникъ“, 1889 г., августъ, стр. 516.

Голицына, вопросу рѣшено было дать болѣе широкую постановку, связавъ его съ вопросомъ объ обезпеченіи всего приходскаго духовенства. По докладу Голицына, высочайше утвержденному 29 ноября 1807 года, для окончательной разработки новаго плана былъ учрежденъ особый комитетъ <sup>1)</sup>, получившій названіе «Комитета о усовершеніи духовныхъ училищъ», изъ рукъ котораго евгеніевскій проектъ вышелъ уже въ весьма отличномъ отъ прежняго видѣ и въ такомъ видѣ перешелъ въ дѣйствительность.

Б. Титлиновъ.

---

<sup>1)</sup> И. А. Чистовичъ. Руководящіе дѣятели духовнаго просвѣщенія въ Россіи въ XIX ст. Спб. 1894 г. Стр. 20—21.

## Нѣкоторыя особенности древней крещальной практики и ихъ слѣды въ современномъ чинѣ крещенія.

**Ч**ИНЪ крещенія принадлежитъ къ числу тѣхъ немногихъ послѣдованій, которыя опредѣлились въ своемъ составѣ съ самаго ранняго времени. Всѣ важнѣйшія и даже второстепенныя его подробности можно найти уже у отцовъ и учителей церкви IV—V вв. Но столь раннее сформированіе не осудило однако его составъ на полную неподвижность, не исключило возможности такого или иного развитія, перехода отъ однихъ формъ къ другимъ. Наличие послѣдняго подтверждается древними литургическими памятниками, а ихъ сравненіе съ современнымъ чиномъ крещенія помогаетъ уяснить происхожденіе нѣкоторыхъ, на первый взглядъ непонятныхъ, дѣйствій.

Одною изъ особенностей древняго чина крещенія является его связь съ литургіею, требовавшая приведенія новокрещеннаго въ храмъ для присутствія за этою службою. Первымъ по времени свидѣтельствомъ о пресмствѣ крещенія и литургіи являются слова Іустина Мученика: «послѣ того, какъ омоется такимъ образомъ увѣровавшій (въ истинность ученія) и давшій свое согласіе (жить сообразно съ нимъ), мы ведемъ его къ такъ-называемымъ братьямъ въ общее собраніе для того, чтобы со всѣмъ усердіемъ совершить общія молитвы какъ о себѣ, такъ и о просвѣщенномъ и о всѣхъ другихъ, повсюду находящихся» <sup>1)</sup>. Двамя столѣтіями позже тотъ же самый обы-

<sup>1)</sup> 1-ая Апологія, 65 чл. Migne. Cursus completus. VI томъ, стр. 428. Ser. gr.

чай отмѣчаетъ путешественница къ Святѣмъ мѣстамъ Сильвія Аквитанская. «Пасхальное бдѣніе, говоритъ она, описывая іерусалимское богослуженіе Великой Субботы, совершается такъ же, какъ у насъ, только здѣсь прибавляется еще слѣдующее: дѣти, воспріятія крещеніе, одѣтыя такъ, какъ они вышли изъ купели, ведутся вмѣстѣ епископомъ прежде всего въ Воскресеніе. Епископъ идетъ за преграду Воскресенія, поется одна пѣснь, затѣмъ епископъ произноситъ молитву за нихъ, и потомъ идетъ съ ними въ большую церковь, гдѣ по обычаю бодрствуетъ весь народъ»<sup>1)</sup>. Описанная Сильвіей практика іерусалимской церкви легла въ основу практики церкви константинопольской, разрабатывающей въ цѣломъ рядъ списковъ актъ введенія новокрещенныхъ въ церковь для участія въ литургіи и превращающей простое дѣйствіе времени Іустина Мученика въ болѣе или менѣе сложный литургическій актъ. Представителемъ списковъ этого рода можно считать Типиконъ Великой константинопольской церкви IX—X в.в., излагающій въ одномъ случаѣ чинъ патриаршаго крещенія оглашенныхъ въ Великую Субботу. «При началѣ второй пареміи (па вечернѣ Великой Субботы), говорится въ немъ, патриархъ беретъ изъ рукъ второго діакона евангеліе, лежавшее на правой сторонѣ, и, поцѣловавъ его, полагаетъ на каедру вмѣсто себя и удаляется съ подсвѣчниками чрезъ скевофилакію въ великую крещальню для совершенія крещенія. Въ отсутствіе патриарха, его замѣняетъ второй изъ священниковъ, но идетъ онъ въ крещальню безъ подсвѣчниковъ... По выходѣ крещаемыхъ изъ купели, патриархъ отправляется съ ними въ храмъ св. Петра, куда нѣсколько ранѣе второй священникъ или одинъ изъ іереевъ-огласителей отнести св. миро». Совершивъ здѣсь миропомазаніе, патриархъ тутъ же начиналъ чинъ обычной воскресной вечерни. «Если патриархъ успѣвалъ окончить скоро чины крещенія, миропомазанія и воскресной вечерни, то клирики, находившіеся въ Софійскомъ храмѣ, не вычитывали всѣхъ, положенныхъ на этотъ день, пятнадцати паремій, но послѣ восьмой прямо читалась послѣдняя изъ пророка Давида, и начинали пѣть пѣснь трехъ отроковъ до стиха: «Благословимъ Отца, Сына и Св. Духа». При окончаніи пѣнія пѣсни трехъ отроковъ, патриархъ съ новопоосвѣщенными выходилъ изъ хра-

<sup>1)</sup> Путешествіе къ св. мѣстамъ. Православный Палестинскій Сборникъ. VII т., II вып., стр. 161.

ма св. Петра, предшествуемый однимъ изъ пѣвцовъ, который былъ одѣтъ въ камисіи и фелонь, съ пѣніемъ псалма: «Блаженни, ихъ же оставишася беззаконія». Пѣвцу подпѣвали сопутствующіе ему пѣвцы. Когда же этотъ пѣвецъ подойдетъ къ царскимъ вратамъ и станетъ на порогѣ ихъ, то произноситъ стихъ: «Рѣхъ: исповѣмъ на мя». Въ это время пѣвецъ, найдяшійся на амвонѣ, прекращаетъ пѣніе пѣсни трехъ отроковъ и сходить внизъ. Пѣвецъ, сопровождавшій новопросвѣщенныхъ, снимаетъ свою фелонь и въ одномъ камисіѣ восходитъ на амвонъ и поетъ названный псаломъ до конца. Доместикъ иподіаконовъ полагаетъ на порогѣ царскихъ дверей коверъ. Ставъ на него, патріархъ дѣлаетъ три поклона съ колѣнопреклоненіемъ, благословляетъ свѣчею и, прочитавъ молитву входа, совершаетъ входъ чрезъ царскія двери съ евангеліемъ и крещальными подсвѣчниками» <sup>1)</sup>. Съ небольшими особенностями описывается актъ введенія новокрещенныхъ въ томъ же Типиконѣ по рукописи Патмосской библ. № 266 и Профитологіѣ Синайской библ. XI—XII в. № 14. Главная изъ нихъ заключается въ отсутствіи указанія на совершеніе миропомазанія въ храмѣ св. Петра или въ какомъ-либо другомъ мѣстѣ, кромѣ крещальни <sup>2)</sup>.

Согласно свидѣтельству указанныхъ памятниковъ, введеніе новокрещенныхъ на литургію Великой Субботы приурочивалось ко времени малаго входа, сливалось съ этой процессіей. Подобный же порядокъ предписывается Типикономъ Великой константинопольской церкви для дней Богоявленія и Пятидесятницы <sup>3)</sup>, а Кристо-Ферратскій евхологіи IX—X в., рукописи XIV в.—Московской Синодальной библ. № 279, Аеоно-Кутлумушскаго монастыря № 491 и XV в.—Чаушской библ. въ Солуни № 29 замѣчаютъ, что въ остальные праздники крещеніе совершается не въ великой, но малой крещальнѣ, и введеніе новокрещенныхъ въ церковь—не патріархомъ, остающимся ждать императора, а пѣвцомъ при пѣніи «Блаженни, имъ же оставишася беззаконія» <sup>4)</sup>. И такъ какъ встрѣча па-

<sup>1)</sup> А. А. Дмитріевскій. Древнѣйшіе патріаршіе Типиконы. Труды Кіевской Духовной Акад. 1901, III, стр. 527—9.

<sup>2)</sup> А. А. Дмитріевскій. Описаніе литургическихъ рукописей. I т., стр. 134 и пр. 1.

<sup>3)</sup> Ibid., стр. 41, 147—8.

<sup>4)</sup> Goar. *Εὐχολόγιον*, стр. 292. А. А. Дмитріевскій. Богослуженіе въ русской церкви въ XVI в. Приложенія, стр. 15. А. А. Дмитріевскій. Описаніе литургическихъ рукоп. II т., стр. 357, 649.

тріарха съ императоромъ происходила предъ малымъ входомъ, съ которымъ они всгупали въ храмъ <sup>1)</sup>, то очевидно, что и по даннымъ памятникамъ введеніе повокрещенныхъ падало на то же самое время <sup>2)</sup>.

Вылившись при патриаршемъ служеніи въ указанныя формы, разсматриваемый актъ утратилъ при священническомъ совершеніи таинства свою торжественную обстановку, но сохранилъ главную, существенную черту и особенность,—совпаденіе по времени съ малымъ входомъ на литургіи. Такой именно смыслъ имѣетъ замѣчаніе чина крещенія по рукописи XIII в. покойнаго настоятеля русской миссіи въ Іерусалимѣ архимандрита Антіюпина: «καὶ εἰσέρχεται ἱερεὺς μετὰ τῶν νεοφωτιστῶν ἐν τῇ εἰσοδῶ τῆς λειτουργίας καὶ τελεῖται ἡθεῖα λειτουργία» <sup>3)</sup>. Приведенное свидѣтельство даетъ полное право утверждать, что «εἰσοδος τῆς λειτουργίας»,—малый входъ на литургіи разумѣется, какъ время введенія новокрещенныхъ въ церковь, и во всѣхъ тѣхъ спискахъ чина крещенія, которые говорятъ, что «священникъ входитъ съ повопросвѣщенными во входъ (εἰσέρχεται εἰς τὴν εἰσοδον) <sup>4)</sup>, и совершается по порядку вся божественная литургія». Замѣчанія подобнаго рода встрѣчаются въ послѣдованіи крещенія по Евхологіямъ Барберинову VIII—IX в., Кристо-Ферратскому IX—X в., преосвященнаго Порфирія и рукописямъ: Синайской библи. 1153 г. № 973, XII—XIII в. № 1036, XIV в. № 971, Ватопедской Аѳонской библи. XIV в. № 133, Аоно-Кутлумушскаго монастыря № 491, лавры Аѳанасія Аѳонскаго XIV в. № 7, Московской Синодальной библи. XIV в. № 279, Синайской библи. XV в. № 972 и 984, лавры Аѳанасія Аѳонскаго XV в. № 103, Чаушской библи. въ Солуни XV в. № 29, патриаршей Александрійской библи. XVI в. № 224—1070 <sup>5)</sup>. Буквальное пов-

<sup>1)</sup> Труды Кіевской Дух. Акад. 1901 г. III, стр. 534—5.

<sup>2)</sup> Едва ли поэтому можно согласиться съ Симеономъ Солунскимъ, говорящимъ, что «прежде церковь совершала крещеніе въ то время, когда мы въ праздники на божественной литургіи поемъ: „Елицы во Христа“. Писанія отцовъ и учителей церкви, II, 60.

<sup>3)</sup> А. А. Дмитриевскій. Описаніе литургическихъ рукописей. III т., стр. 189.

<sup>4)</sup> „Εἰσοδος“ въ смыслѣ названія малаго входа см. Евретидскій Типиконъ по рукоп. XI—XII в. Аѳинскаго университета. А. А. Дмитриевскій. Описаніе, I т., стр. 258, 262, 263, 367 и т. п.

<sup>5)</sup> Goar. Εὐχολόγιον, р. 292, 296. Εὐχολόγιον Преосв. Порфирія, л. 88. См. А. Алмазовъ. Исторія чинослѣдованія крещенія и мѣропомазанія. При-

тореніе предписанія перечисленныхъ памятниковъ находимъ и въ служебникѣ русской церкви по рукописи XIV в. Софійской библ. № 526. «И по семь, т. е. муропомазаніи, читаемъ въ немъ, входитъ іерей съ новопросвѣщенными на выходъ, и поя съ пѣвци: «блажени, имъ же отпущена суть». И тако по ряду совершается божественная служба». И такъ какъ великій входъ называется въ славяно-русскихъ богослужебныхъ памятникахъ «переносомъ» <sup>1)</sup>, то очевидно, что подь «выходомъ», на который вводятся новопросвѣщенные, можетъ разумѣться только малый входъ.

Возможный подь условіемъ соединенія крещенія съ литургіею обрядъ введенія новокрещенныхъ въ церковь на маломъ входѣ естественно долженъ былъ исчезнуть съ обособленіемъ таинства, его отдѣленіемъ отъ евхаристіи. Независимо отъ этого, его устраненіе изъ церковной практики было подготовлено и другими обстоятельствами. Самымъ главнымъ изъ нихъ являлась требуемая имъ наличность особаго штата священно и церковно-служителей для отправления литургіи и особаго для—пріуроченнаго къ ея началу крещенія и вытекающая отсюда невозможность его совершенія въ приходскихъ церквахъ. Сообразно съ этимъ, разсматриваемаго акта не наблюдается какъ въ тѣхъ случаяхъ, когда крещеніе совершается отдѣльно отъ литургіи <sup>2)</sup>, такъ и въ тѣхъ, когда предваряетъ ее <sup>3)</sup>. Въ воспроизводящихъ практику послѣдняго

---

ложенія, стр. 26. А. А. Дмитріевскій. Описаніе литургическихъ рукоп. II т., стр. 94, 54, пр. 4, 253, 275, 357, 3, пр. 12, 503, 575, 599, 625, 649, 911. А. А. Дмитріевскій. Богослуженіе въ русской церкви въ XVI в. Приложенія, стр. 15.

<sup>1)</sup> См. Чинъ литургіи Іоанна Златоуста и Василия В. по рукописи Ватиканской библ., № 14 XV в. Красносельцевъ. Свѣдѣнія о нѣкоторыхъ литургическихъ рукоп. Ватиканской библ., стр. 165, 167. Ср. чинъ крещенія по рук. Солов. библ. XV в. № 1086. Ibid., стр. 100.

<sup>2)</sup> См. рукописи XIII в.—Патмосской библ. № 104, Синайской библ. № 966; XIV в.—Синайской библ. № 991; XV в.—Аеано-Костамонидской библ. № 19, Аеано-Пантелеймоновскаго монастыря № 364, Московской Синод. библ. № 280, Севастьяновскаго собранія № 472; XVI в.—Святогробской Константинопольской библ. № 68 и Аеано-Пантелеймоновскаго монастыря № 305. А. А. Дмитріевскій. Описанія. II т. стр. 154, 209, 332, 492, 572, 812, 827. Его же. Богослуженіе въ русской церкви въ XVI в. Приложенія, стр. 23, 17, прим. 1.

<sup>3)</sup> См. рукописи Синайской библ. IX—X в. № 957; X в. № 956, Пантелеймоновской на Аеонѣ X—XI в. № 162, Синайской XI—XII в. № 962 и XIV в. № 981, Святогробской библ. въ Константинополѣ XV в. № 8,

рода спискахъ крещенія изложеніе его состава заканчивается обычно замѣчаніемъ: «и совершается божественная литургія».

Исключивъ изъ чина крещенія актъ введенія новокрещенныхъ на маломъ входѣ, церковь не могла однако всецѣло забыть древней практики. Въ качествѣ воспоминація о ней она удержала введеніе повопросвѣщенныхъ въ храмъ или для совершенія муропомазанія, или причащенія. Практика перваго рода, предписывается между прочимъ чиномъ крещенія по рукописи XIII в. Синайской библ. № 360 <sup>1)</sup> и въ существѣ дѣла представляетъ довольно наглядное воспроизведеніе первой половины древней процессіи, начинавшейся, по свидѣтельству Типикона Великой константинопольской церкви, выходомъ изъ крещальни и заканчивавшейся входомъ въ храмъ св. Петра, гдѣ совершалось муропомазаніе. Повтореніе же всей процессіи отъ крещальни до царскихъ вратъ, только безъ соотвѣтствующей малому входу обстановки, даетъ приведеніе новокрещенныхъ къ алтарю, предъ дверями котораго имъ преподавалось причащеніе <sup>2)</sup>. Ни тотъ ни другой способъ замѣны древней практики не получилъ, однако, широкаго распространенія, не утвердился въ церковной практикѣ. И это вполне понятно. Введеніе новокрещенныхъ въ церковь имѣло смыслъ подъ условіемъ совершенія здѣсь муропомазанія или причащенія. Но первое, какъ видно изъ Типикона Великой константинопольской церкви по рукописи Потмосской библ., совершалось не въ храмѣ, а въ крещальнѣ; представлялась также полная возможность здѣсь же и причастить новокрещеннаго <sup>3)</sup>.

---

Аеоно-Пандократорской библ. XV в. № 149, Святогробской константинопольской библ. XVI в. № 615 и библ. Аеоно-Пантелеймоновскаго монастыря того же вѣка № 305. А. А. Дмитріевскій. *Ibid.*, стр. 3, 17, 39, 70, 340, 458, 487, 739, 827.

<sup>1)</sup> „Послѣ крещенія священникъ беретъ его (новокрещеннаго) и входитъ въ храмъ съ пѣніемъ: „Блаженни, имъ же“... Здѣсь онъ читаетъ молитву: „Благословенъ еси, Господи Вседержителю, источниче благихъ“; помазуетъ его святымъ муромъ, говоря: „Печать дара Духа Святаго“, а затѣмъ отходить, поя: „Елицы во Христа“. А. А. Дмитріевскій. *Ibid.*, стр. 195.

<sup>2)</sup> Рукоп. Синайской библ. XIV в. № 981. А. А. Дмитріевскій. *Ibid.*, стр. 439. Симеонъ Солунскій: „когда пѣвчіе поютъ псаломъ: „блаженни, ихъ же оставимася“, священникъ, предшествуя крещенному, приводитъ его предъ жертвенникъ и тамъ преподаетъ ему страшное причащеніе“. Писанія отцевъ и учителей церкви, относящіяся къ истолкованію православнаго богослуженія. II т. стр. 73.

<sup>3)</sup> Этому могло способствовать устройство въ крещальныхъ алтарей.

Введеніе въ церковь оказывалось такимъ образомъ совершенно излишнимъ. Въ виду этого безъ сопровождающихъ дѣйствій,— мвропомазанія и причащенія,— оно и встрѣчается только въ одномъ памятникѣ,—рукописи XIII в. лавры Аѳонасія Аѳонскаго № 189 <sup>1)</sup>).

Единственно что нашла церковь возможнымъ удержать изъ древняго акта введенія новокрещенныхъ въ церковь, это—его начальный моментъ, движеніе отъ купели въ храмъ. При кругломъ устройствѣ крещалепъ онъ неизбѣжно долженъ былъ имѣть форму полукруга, правратившагося впоследствии въ полный кругъ, описываемый вокругъ купели. Однимъ изъ указаний на подобное происхожденіе даннаго обряда, появляющагося въ чинѣ крещенія XV в. <sup>2)</sup>), служатъ его греческія названія. Для обозначенія обхожденія вокругъ купели употребляются тѣже, что и для введенія на малый входъ, выраженія: «ποιεῖν εἰσοδον», «εἰσοδεύειν». «Εἶτα εἰσοδεύουν ὁ ἱερεὺς καὶ οἱ ἀνάδοχοι ἐν αὐτοῖς καὶ τὸ βρέφος βασταζόμενον κύκλῳ τῆς κολυμβήθρας», читаемъ въ чинѣ крещенія по рукописи 1536 г. лавры Аѳонасія Аѳонскаго № 21 <sup>3)</sup>. «Καὶ λαβὼν θυματὸν», говорится въ рукописи XVI в. Синайской библи. № 996, ἱερεὺς ποιεῖ εἰσοδον γύρωθεν τῆς ἀγίας κολυμβήθρας» <sup>4)</sup>. И насколько не случайны подобныя названія, видно изъ того, что въ большинствѣ памятниковъ обхожденіе купели обозначается терминомъ «περικυκλοῖν τὴν κολυμβήθραν» <sup>5)</sup>).

См. А. Алмазовъ. Исторія чинопослѣдованія крещенія и мвропомазанія. Стр. 506.

<sup>1)</sup> А. А. Дмитріевскій. Описаніе литургическихъ рукописей. II т. стр. 177.

<sup>2)</sup> См. рукописи: Синайской библи. 1426 г. № 968, библи. лавры пр. Аѳонасія на Аѳонѣ 1435 № 21, Синайской библи. 1475 г. № 980. А. А. Дмитріевскій. Описаніе. II т. стр. 400, 419, 432. Проф. А. И. Алмазовъ утверждаетъ, согласно Гааг'омъ, что обхожденіе вокругъ купели практиковалось уже въ IV ст., являясь символомъ и выраженіемъ духовной радости. Исторія чинопослѣдованія крещенія и мвропомазаніе, стр. 437. Но подобному мнѣнію не благоприятствуетъ отсутствіе даннаго акта въ спискахъ крещенія до XV ст. Какъ нельзя болѣе гармонируетъ съ позднимъ появленіемъ обхожденія вокругъ купели и то обстоятельство, что только въ XVI в., возникаютъ попытки его объясненія. „Дѣлаютъ три круга. читаемъ въ чинѣ крещенія по Евхологію Ватиканской библиотекы XVI в., во образъ, *думаю*, трисятельнаго луча Св. Троицы“. Красносельцевъ. Свѣдѣнія. Стр. 94.

<sup>3)</sup> А. А. Дмитріевскій. Описаніе. II, стр. 757.

<sup>4)</sup> Ibid., стр. 797.

<sup>5)</sup> Ibid., стр. 400, 419, 432, 662.

Переносъ на обхожденіе купели названіе древняго акта введенія новокрещенныхъ въ храмъ, церковь смотрѣла на одно дѣйствіе какъ на замѣну другого, а сообразно этимъ и болѣе позднему отвела въ чинѣ крещенія то самое мѣсто, которое занимало предшествующее ему раннее.

Выразившись во введеніи новокрещенныхъ въ храмъ во время малаго входа, связь крещенія съ литургіею привела къ превращенію литургійнаго акта въ крещальный. То же самое и притомъ подъ влияніемъ той же связи произошло и съ дальнѣйшимъ дѣйствіемъ литургіи, — чтеніемъ апостола. Какъ видно изъ Типикона Великой константинопольской церкви, апостоль соединенной съ крещеніемъ литургіи Великой Субботы: «Братіе, елицы во Христа Иисуса крестихомся» <sup>1)</sup>, находится по своему содержанію въ прямомъ, непосредственномъ отношеніи къ только что совершенному таинству. Съ формальной стороны онъ—составная часть литургіи, съ идейной — крещеніе. И даже внѣшнимъ образомъ онъ болѣе связанъ съ этимъ послѣднимъ, чѣмъ съ дѣйствіями первой. «Когда патріархъ войдетъ въ алтарь, архидаконъ, говорится въ Типиконѣ Великой константинопольской церкви по рукописи Дрезденской королевской библ. № 140, подаетъ знакъ пѣвцамъ, и они на амвонѣ начинаютъ пѣть: «Елицы во Христа». Апостоль читается безъ прокимна» <sup>2)</sup>. Въ томъ же Типиконѣ по рукописи Патмосской библ. и Профитологіѣ Синайской библ. XI—XII в. № 14 это краткое замѣчаніе дополнено и разъяснено слѣдующими указаніями. «Послѣ входа тотчасъ вмѣсто Трисвятаго «Елицы во Христа». Ектенія и молитва не произносятся, но сразу сѣдѣніе на горнемъ мѣстѣ и апостоль, прокимна не бываетъ» ). Благодаря пропуску указанныхъ подробностей, послѣдовательность актовъ крещенія не прерывается тѣмъ, что относится къ одной литургіи: за несомнѣнно крещальнымъ актомъ,— введеніемъ повокрещенныхъ въ храмъ, сразу слѣдуетъ такое же крещальное дѣйствіе,—чтеніе апостола. Входя въ составъ крещенія еще въ періодъ его соединенія съ литургіею, чтеніе апостола естественно осталось въ данномъ чинопослѣдованіи и послѣ его обособленія, отдѣленія отъ евхаристіи. Показателемъ этого являются греческіе и славянскіе списки крещенія, начиная съ XVI ст.

Свящ. А. Петровскій.

<sup>1)</sup> А. А. Дмитріевскій. Описаніе. I т., стр. 134.

<sup>2)</sup> Его же. Древнѣйшіе патріаршіе Типиконы. Труды Кіевской Дух. Академіи. 1901 г. III, стр. 529.

<sup>3)</sup> А. А. Дмитріевскій. Описаніе. II, стр. 134 и пр. 1.

## Христіанско-арабская литература.

Статья проф. К. Брокельманна.

### Отъ переводчика.

**Х**РИСТИАНСКО-АРАБСКАЯ литература почти совершенно игнорируется русскими богословами. Въ то время, какъ эіопская литература обладаетъ и общими обзорами <sup>1)</sup> и рядомъ спеціальныхъ изслѣдованій <sup>2)</sup>, что можно сказать и о коптской <sup>3)</sup>,—въ то время, какъ въ области сирійской можно указать переводъ литературы Райта <sup>4)</sup>, превосходящій своими достоинствами подлинникъ,—арабско-христіанская литература дала матеріаль только для нѣкоторыхъ работъ историческаго характера. Такой фактъ отчасти объясняется тѣмъ, что и въ западной Европѣ эта литература не пользовалась особымъ вниманіемъ по сравненію со своими сестрами—прочими христіанскими литературами востока. Только два года тому назадъ появился первый общій обзоръ этой ли-

<sup>1)</sup> Напр. статья проф. Б. Тураева, Эіопская литература въ Энцикл. Сл. т. ХLI, 261—266.

<sup>2)</sup> Покойнаго проф. В. Болотова, В. Тураева (особенно его „Изслѣдованія въ области агіологическихъ источниковъ исторіи Эіопіи. Спб. 1902“,—произведеніе, равнаго которому не можетъ указать и западная Европа).

<sup>3)</sup> Обзоръ русскихъ работъ см. у Б. Тураева въ Энцикл. Сл.—ХVI, 174—8.

<sup>4)</sup> Райтъ В. Краткій очеркъ исторіи сирійской литературы. Переводъ съ англ. К. А. Тураевой. Подъ редакціей и съ прим. проф. П. К. Коковцова. Спб. 1902.

тературы, принадлежащій перу д-ра Г. Графа <sup>1)</sup>, а въ іюль мѣсяцѣ текущаго года вышелъ популярный очеркъ кѣнигсбергскаго профессора Карла Брокельманна <sup>2)</sup>, выдающагося знатока семитскихъ языковъ и литературъ, въ области арабизма извѣстнаго, главнымъ образомъ, своей двух-томной исторіей арабской (мусульманской) литературы <sup>3)</sup>.

Предлагая вниманію читателей этотъ очеркъ, переводчикъ питалъ надежду, что русскіе богословы хоть когда-нибудь по примѣру западныхъ коллегъ обратятъ вниманіе на христіанскій востокъ, болѣе близкій по духовнымъ связямъ къ Россіи, чѣмъ къ Германіи или Франціи. Если этой слабой надеждѣ суждено осуществиться, то можетъ быть и предлагаемый очеркъ не найденъ будетъ лишнимъ, хотя бы въ силу отсутствія популярныхъ обзоровъ въ энциклопедическихкихъ словаряхъ. Очеркъ этотъ, конечно, не можетъ претендовать на научность уже по самому характеру изданія, но все же онъ дастъ извѣстное представленіе о литературѣ арабовъ-христіанъ лицамъ, съ нею незнакомымъ. Во всякомъ случаѣ онъ значительно удобочитаемѣе, чѣмъ очеркъ Графа, доведенный къ тому же только до начала XII вѣка. Для справокъ важнѣе послѣдній, хотя оба они, какъ первые опыты, не лишены извѣстнаго числа промаховъ.

Передъ арабскимъ языкомъ, побѣдоносно распространявшимся вмѣстѣ съ исламомъ, скоро отступили на задній планъ мѣстные діалекты не только въ Сиріи и Палестинѣ, но и въ Египтѣ. Если они и продолжали существовать среди духовенства въ теченіе еще нѣсколькихъ столѣтій, а въ отдаленныхъ мѣстностяхъ Сиріи уцѣлѣли частью и до нашихъ дней, то въ обыденной жизни арабскій языкъ скоро получилъ полное господство. Такъ какъ народъ все больше и больше отказывался отъ употребленія родного языка, то духовенство скоро увидало себя вынужденнымъ къ уступкамъ. Если среди прихожанъ нельзя было предполагать пониманія языка литургіи и свя-

<sup>1)</sup> G. Graf, die christlich-arabische Literatur bis zur frankischen Zeit (Ende des 11. Jhd.). Eine literar-historische Skizze. Freiburg 1905. Отзывъ объ этой книгѣ данъ мной въ печатающемся XIII томѣ Византійскаго Временника, библиографія, отд. arabica.

<sup>2)</sup> Die christlich-arabische Litteratur. (Стр. 67—74 во второй части седьмого тома извѣстной серіи Амеланга: „Die Litteraturen des Ostens in Einzeldarstellungen“).

<sup>3)</sup> Geschichte der arabischen Literatur. Weimar und Berlin. I—II. 1898—1902.

ценной литературы, и ту, и другую приходилось давать имъ на новомъ разговорномъ языкѣ—арабскомъ; то на востокѣ существовали только мѣстныя церкви и не было интернаціональной міровой церкви, какъ римская въ Европѣ, которая сумѣла удержать свою латынь и у романскихъ, и у германскихъ народовъ. Такимъ образомъ христіанско-арабская литература въ извѣстной мѣрѣ являлась продуктомъ необходимости, а поэтому она постоянно оставалась на очень низкой ступени развитія—еще болѣе низкой, чѣмъ у вытѣсненныхъ ею сирійской и коптской литературъ. Поэтому же, все, созданное христіанами въ чисто-литературной и научной области, исходило изъ духа мусульманской литературы и должно излагаться въ связи съ послѣдней.

Первой потребностью говорящихъ по арабски христіанъ былъ, конечно, переводъ Библии. Такіе переводы возникли уже довольно рано въ различныхъ мѣстахъ области распространенія арабскаго языка, по ни одинъ изъ нихъ не получилъ каноническаго значенія. Очень интересенъ переводъ Псалтири, вѣроятно VIII вѣка, найденный Бр. Виолетомъ въ Дамаскѣ, въ которомъ языкъ завоевателей облеченъ еще въ греческую транскрипцію. Большинство позднѣйшихъ переводовъ Библии примыкаетъ къ сирійскому тексту—либо къ Пешитѣ, либо къ Гексаплѣ. Какъ специально-христіанскій памятникъ испанско-арабскихъ христіанъ до насъ дошелъ тоже одинъ переводъ Евангелія.

Къ переводу Библии примыкали переводы разнаго рода легендъ и апокрифовъ. Какъ на мѣста, гдѣ процвѣтала эта древнѣйшая арабская литература, можно особенно указать на палестинскій монастырь св. Саввы, въ трехъ часахъ къ югу отъ Иерусалима, и монастырь на Синаѣ.

Съ IX вѣка арабскій языкъ въ Сиріи уже настолько распространился, что духовныя лица стали писать и оригинальныя литературныя произведенія по-арабски. Первый извѣстный намъ по имени авторъ, который такъ поступалъ, происходилъ тоже изъ только что упомянутаго монастыря св. Саввы. Это былъ Θεодоръ Абу-Курра, ставшій впоследствии Харранскимъ епископомъ и обратившій вниманіе халифа Мамуна, любителя греческой науки. Послѣдній побудилъ его принять участіе въ диспутѣ съ мусульманскими учеными, протоколомъ котораго (м. б. и подложнымъ) мы располагаемъ. Кромѣ нѣсколькихъ небольшихъ богословскихъ трактатовъ, до насъ дошла его апологія христіанства и апологія иконопочитанія.

Среди яковитскихъ авторовъ, пользовавшихся арабскимъ языкомъ, на первомъ мѣстѣ слѣдуетъ назвать Яхью Ибн-Адйа. Родился онъ въ Текритѣ, въ Месопотаміи, около 893 года, учился въ Багдадѣ и пользовался лекціями величайшаго мусульманскаго философа своего времени—Фарабія. Онъ самъ потомъ принималъ очень живое участіе въ литературномъ движеніи, которое облегчило арабамъ знакомство съ греческой наукой путемъ переводовъ съ сирійскаго; его переводы, однако, не дошли до насъ даже въ отрывкахъ. Большимъ уваженіемъ среди единовѣрцевъ пользовались его богословскія сочиненія на арабскомъ языкѣ. Особенно усиленно изучалась его апологія христіанства въ формѣ письма къ одному мусульманскому богослову Абу-Исѣ Мухаммеду Ибн-Гаруну ал-Варраку. Полемическаго содержанія и его второе большое сочиненіе—защита яковитскаго взгляда о вочеловѣченіи Христа, направленное противъ несторіанъ.

Среди его учениковъ выдѣляется Абу-Аліи Иса Ибн-Исхакъ Ибн-Зура, тоже оказавшій заслуги переводомъ свѣтскихъ сочиненій научнаго содержанія. И отъ него дошелъ до насъ цѣлый рядъ небольшихъ богословскихъ трактатовъ, обыкновенно апологетическаго содержанія, направленныхъ противъ нападокъ несторіанъ на его исповѣданіе, и въ защиту христіанства вообще отъ мусульманъ и евреевъ. Въ срединѣ X же вѣка, какъ выяснилъ Васильевъ <sup>1)</sup>, первый христіанско-арабскій историкъ Агапіи-Махбубъ изъ Манбиджа <sup>2)</sup>, написавшій всемірную исторію отъ Р. X. до своего времени, съ обращеніемъ особаго вниманія на исторію церкви.

Самымъ выдающимся авторомъ-яковитомъ и на полѣ арабской литературы былъ Мафріанъ Баргебрей (ум. 1286 г.).

---

<sup>1)</sup> Авторъ выражается не вполне точно: честь открытія этого писателя принадлежитъ не А. Васильеву, а проф. барону В. Р. Розену, который обратилъ на него вниманіе ученыхъ еще въ 1884 году въ своей статьѣ: „Замѣтки о лѣтописи Агапіи Манбиджскаго“ (Журналъ Министерства Народнаго Просвѣщенія за 1884 г., январь—отд. II. 47—75). Проф. А. А. Васильевъ, ученикъ бар. В. Розена, продолжалъ изслѣдованіе, результатомъ чего была работа: „Агапіи Манбиджскій, христіанскій арабскій историкъ X вѣка“ (Византійскій Временникъ, т. XI, 1904, стр. 574—587), въ настоящее время онъ же готовитъ изданіе и переводъ этого автора для выходящей во Франціи серіи „Patrologia Orientalis“.

*Прим. перев.*

<sup>2)</sup> Манлиджъ у Брокельманна объясняется простой опечаткой.

*Прим. перев.*

Кромѣ арабской обработки своей хроники, первоначально написанной по-сирійски, онъ оставилъ нѣсколько небольшихъ богословскихъ сочиненій тоже на арабскомъ языкѣ <sup>1)</sup>.

Несторіане еще усердиѣ яковитовъ принимали участіе въ арабской переводной литературѣ. Среди такихъ переводчиковъ Абул-Фараджъ Абдуллахъ Ибн-ат-Тайибъ (ум. 1043 г.) оказалъ услуги и христіанско-богословской литературѣ на арабскомъ языкѣ. Дѣйствительно ли ему принадлежитъ извѣстное подъ его именемъ большое собраніе каноновъ—вопросъ еще спорный. Кромѣ нѣсколькихъ догматическихъ трактатовъ, несомнѣнно онъ написалъ еще комментаріи къ Четвероевангелію и къ Псалмамъ.

Митрополитъ Нисибиса Илія Бар-Шинайя, умершій послѣ 1049 г., хотя и писалъ преимущественно по-сирійски, но во многихъ своихъ сочиненіяхъ пользовался арабскимъ языкомъ. Свою сирійскую хронику онъ самъ снабдилъ арабскимъ переводомъ, который и хотѣлъ распространить въ одномъ изводѣ, параллельно съ основнымъ текстомъ. На арабскомъ же языкѣ написана его книга доказательствъ истинности вѣры. Особаго упоминанія заслуживаетъ еще его апологія христіанства, замѣчательная по своей формѣ, быть можетъ имѣющей реальное основаніе. Она была написана якобы по побужденію со стороны не безызвѣстнаго писателя знаменитаго визиря ал-Магрибія Абул-Касима Хусайна Ибн-Алія, который во время одного путешествія заболѣлъ и былъ вылеченъ въ монастырѣ Мара Марина какимъ-то монахомъ. Это испѣленіе внушило ему мысль, что христіанству должна быть присуща извѣстная истина, и поэтому при посѣщеніи Нисибиса въ 1026 г., онъ обратился къ автору и искалъ у него ближайшаго разъясненія христіанской вѣры. Не вполне достовѣрно Илія считается авторомъ трактата о средствахъ къ отогнанію унынія, такъ какъ онъ упоминается Барсаумой, братомъ Баргебрея, среди произведеній послѣдняго. Быть можетъ, онъ обработалъ или расширилъ набросокъ Иліи. Средства, рекомендуемая авто-

<sup>1)</sup> Въ этомъ мѣстѣ, равно какъ и въ нѣкоторыхъ другихъ дальше, авторъ дѣлаетъ ссылки на свою исторію сирійской и арабско-мусульманской литературы. Предполагая, что не у всѣхъ читателей онъ могутъ быть подъ рукой, переводчикъ позволялъ себѣ въ такихъ случаяхъ замѣнять эти ссылки вставками изъ указываемыхъ мѣстъ.

ромъ, состоятъ въ моральныхъ размышленіяхъ о добродѣтеляхъ и порокахъ.

Въ XII вѣкѣ уже и въ церковно-историческихъ сочиненіяхъ сирійскій языкъ былъ замѣненъ арабскимъ. Около середины этого вѣка несторіанинъ Мари Ибн-Сулейманъ написалъ хронику патріарховъ своей церкви до Абдишо III, умершаго 25 ноября 1147 года. Тѣми же самыми источниками, какъ Мари, и вѣроятно, тоже еще въ сирійской обработкѣ, двумя вѣками позже пользовался Амръ Ибн-Маттай изъ Тирхана въ своемъ большомъ сочиненіи, которое онъ назвалъ ал-Мадждаль—башня, такъ какъ оно должно было дать борцамъ христіанской церкви возможность выслѣживать своихъ враговъ. Если Мари старался собрать по возможности тщательно весь находившійся въ его распоряженіи матеріалъ, не стремясь къ строгому прагматизму, то его преемникъ утопаетъ въ цифровыхъ данныхъ. Онъ любитъ щеголять хронологическими познаніями, не обращая особеннаго вниманія на точность своихъ датъ. Въ біографіяхъ каждаго патріарха въ отдѣльности онъ слѣдуетъ твердо установленной схемѣ, въ которой очень много мѣста занимаютъ данныя о наружности патріарха и о подчиненномъ ему духовенствѣ. Что оба автора показываютъ очень большую склонность къ типичнымъ чудесамъ въ біографіи святыхъ—это не можетъ насъ удивлять при состояніи образованности того времени. Сочиненіе Амра позже оказалось жертвой плагиатора, который взялся за дѣло съ беззащитностью, удивительной даже для востока, гдѣ уваженіе къ духовной собственности никогда не было особенно велико. Нѣкій Салиба Бар-Іоханнанъ, начавшій свое сочиненіе якобы въ 1332 году, взялъ работу Амра или, быть можетъ, только первый набросокъ ея и, поверхностно обработавъ и снабдивъ нѣкоторыми дополненіями, выдалъ за свое собственное произведеніе.

Въ Египтѣ арабская литература у коптскихъ христіанъ началась съ очерка всемірной исторіи. Авторомъ его, что интересно отмѣтить, былъ человекъ, въ качествѣ врача принужденный основательно заниматься мусульманской литературой. Евтихій, или по арабскому имени Самдъ Ибн-ал-Батрикъ, началъ карьеру медикомъ, но 7 февраля 933 года достигъ мелькитскаго патріаршаго престола въ Александріи и умеръ въ санѣ патріарха 11 мая 940 г. Его хроника почти исключительно основана на византійскихъ источникахъ и обладаетъ всѣми достоинствами, равно какъ и недостатками этой

литературы, къ которымъ онъ лично присоединилъ довольно значительную небрежность. Столѣтіемъ позже его работа была продолжена антиохійцемъ Яхъей-Ибн-Саидомъ, который въ своемъ изложеніи исторіи обращалъ вниманіе не только на византійскую имперію, но и на мусульманскія государства, равно какъ и на восточныя церкви <sup>1)</sup>.

Поданный имъ примѣръ вызвалъ подражаніе со стороны коптовъ-монофизитовъ. Его нѣсколько младшій современникъ Северъ, съ арабскимъ именемъ Абул-Башаръ Ибн-ал-Мокаффа, извѣстный намъ въ 987 году, какъ епископъ Ашмуаина, защищалъ свое исповѣданіе отъ нападковъ Евтихія въ арабской исторіи четырехъ первыхъ соборовъ. Онъ же написалъ еще исторію Александрійскихъ патріарховъ, главнымъ образомъ по коптскимъ источникамъ, переведеннымъ діакономъ Михаиломъ Ибн-Будайромъ и другими; онъ ихъ включилъ въ свою работу, нѣсколько сокративъ и скомбинировавъ. Арабскій языкъ, на которомъ писали эти копты, тоже сильно наполненъ словами, заимствованными изъ сирійскаго, попадающими въ сочиненіяхъ лишь сирійцевъ, писавшихъ по-арабски, а не мусульманъ. Это является показателемъ того, что копты писать по-арабски впервые побудили сирійцы; точно такъ же еще и теперь христіане-сирійцы задаютъ тонъ въ литературной жизни передняго Египта.

Въ XIII вѣкѣ можно упомянуть двухъ христіанскихъ историковъ въ Египтѣ; ал-Макина Ибн-ал-Амида и Бутруса Ибн-ар-Рагиба, авторовъ двухъ всеобщихъ исторій. Изъ коптовъ, писавшихъ по-арабски, слѣдуетъ назвать еще Ибн-Салаха, армянина, составившаго исторію египетскихъ церквей, Абу-л-Бараката Ибн-Кибра, автора усердно читавшейся богословской энциклопедіи, и, наконецъ, Ибн-ал-Ассалья, давашаго большой сводъ источниковъ церковнаго права. Его произведеніе особенно замѣчательно потому, что въ абессинской церкви оно получило каноническое значеніе.

Духовный застой, наступившій въ передней Азіи, послѣ монгольскаго нашествія, христіанскую литературу опустошилъ еще въ большей мѣрѣ, чѣмъ мусульманскую. Хотя и въ по-

<sup>1)</sup> Честь изслѣдованія послѣдняго историка принадлежитъ то же русскому ученому—удомянутому уже бар. В. Р. Розену. См. его диссертацию: „Императоръ Василій Болгаробойца. Извлеченія изъ лѣтописи Яхьи Антиохійскаго. СПб. 1883“.

слѣдней не возникало больше новыхъ идей, но духовное наслѣдіе предковъ охранялось сравнительно тщательно; у христіанъ же прекратилась всякая духовная дѣятельность. Поэтому время съ XIV по XVI вѣкъ обозначаетъ въ христіанско-арабской литературѣ не что иное, какъ громадный пробѣлъ. Только въ XVII вѣкѣ начинаютъ опять пробуждаться новые признаки духовной жизни. Антиохійскій патріархъ Макарій аз-Займъ игралъ въ перковной политикѣ того времени такую выдающуюся роль, что царь Алексѣй призвалъ его въ 1670 году для участія въ судѣ надъ патріархомъ Никономъ. Десятью годами раньше онъ совершилъ путешествіе по Россіи за дарами, и эти странствованія побудили его къ литературной дѣятельности. Мы располагаемъ еще описаніемъ его путешествія черезъ Грузію съ очень интереснымъ изображеніемъ духовнаго упадка, въ которомъ тогда находилась грузинская церковь. Подробное описаніе путешествій было написано сопровождавшимъ его племянникомъ архидіакономъ Павломъ Алеппскимъ <sup>1)</sup>).

Къ нѣсколько болѣе позднему времени, вѣроятно къ концу XVIII вѣка, относятся описанія путешествій неизвѣстнаго христіанина, особенно подробно касающіяся Іерусалима и прочихъ священныхъ мѣстностей Палестины, а затѣмъ Константинополя, Рима, Александріи и Антиохіи.

Въ XVIII вѣкѣ арабская литература снова достигла нѣкотораго расцвѣта благодаря стараніямъ маронитовъ, въ силу своихъ отношеній къ римской церкви, отличавшихся ббльшей духовною подвижностью, чѣмъ ихъ монофизитскіе соплеменники. Маронитскій монахъ Гавріиль Фархатъ, родившійся въ 1670 году и въ 1725—1732 г.г. занимавшій архіепископскій престолъ въ Алеппо подъ именемъ Германа Фархата, не только старался поднять образованность своихъ единовѣрцевъ при помощи богословскихъ и филологическихъ работъ, но и выступилъ самъ, какъ поэтъ. Конечно, его поэзія, какъ и слѣ-

<sup>1)</sup> Авторъ ошибается: Павелъ Алеппскій былъ роднымъ сыномъ, а не племянникомъ Макарія.

Русскій переводъ этого описанія изданъ Московскимъ Обществомъ Исторіи и Древностей Россійскихъ въ 5 томахъ подъ заглавіемъ: „Путешествіе Антиохійскаго патріарха Макарія въ Россію въ половинѣ XVII в., описанное его сыномъ, архидіакономъ Павломъ Алеппскимъ. Переводъ съ арабскаго (по рукописи Главнаго Архива М. И. Д.) Г. Муркоса. Москва. 1896—1900“.

довало ожидать, вращается исключительно въ кругу духовныхъ идей, а языкъ старается проникнуться образцами арабскихъ поэтовъ поздняго классическаго періода. Ему удалось найти поддержку своимъ стремленіямъ по меньшей мѣрѣ у двухъ современниковъ: у монаховъ Николая Саига и Мкртича ал-Касиха. Оба они были иноземнаго происхожденія: первый—грекъ, второй—армянинъ.

Въ XIX вѣкѣ, какъ у сирійцевъ на востокѣ, такъ и у маронитовъ на побережья Палестины, появились извнѣ новые стимулы духовной дѣятельности. И здѣсь положили начало американцы. Съ начала тридцатыхъ годовъ американскіе миссіонеры начали свою дѣятельность въ Бейрутѣ и имъ удалось обратить въ протестантство много даровитыхъ маронитовъ, а затѣмъ побудить ихъ къ самостоятельной литературной дѣятельности. Двумя особенно выдающимися среди нихъ были Насыфъ ал-Языджій и Бутрусъ ал-Бистаній. Первый (род. въ 1780 г. <sup>1)</sup>, ум. 1871 г.) былъ основательнымъ знатокомъ классическаго арабскаго языка и выказалъ себя таковымъ въ критикѣ работъ великаго французскаго ориенталиста Де Саси. Свое знаніе языка онъ показалъ позже въ собраніи произведеній, всецѣло примыкающихъ къ классическому образику, именно въ своемъ подражаніи макамамъ Харирія. Его болѣе молодой другъ Бутрусъ-ал-Бистаній <sup>2)</sup> (род. въ 1819 г., ум. въ 1883 г.), восполнилъ дѣятельность перваго составленіемъ большаго арабскаго словаря, а позже старался снискать славу, являясь посредникомъ своихъ земляковъ въ усвоеніи европейской образованности. Въ 1870 году онъ основалъ газету, замѣненную впоследствии двух-недѣльнымъ журналомъ, и составилъ большой, хотя конечно и очень поверхностный энциклопедическій словарь <sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> У автора по опечаткѣ 1880.

*Прим. перев.*

<sup>2)</sup> Здѣсь авторъ называетъ его ал-Бустаній, хотя нѣсколько выше ал-Бистаній.

*Прим. перев.*

<sup>3)</sup> Непосредственнаго отношенія къ *христіанской* литературѣ оба этихъ выдающихся дѣятеля, конечно, не имѣютъ, и авторъ нѣсколько нарушаетъ свою систему (см. начало статьи), по которой все исходящее изъ духа мусульманской литературы, должно разсматриваться въ связи съ послѣдней. Христіанъ же очень много и среди современныхъ арабскихъ литераторовъ: можно указать хотя на самаго выдающагося ученаго и писателя Георгія Зейдана, редактора наиболѣе популярнаго журнала ал-Гиляль (=Новолуніе).

*Прим. перев.*

Стремленія американцевъ оказались, однако, совершенно въ тѣни, благодаря о.о. іезуитамъ, которые основали въ Бейрутѣ университетъ св. Іосифа, и не только заботятся о распространеніи переводовъ и развитіи народнаго образованія, но и создали изъ нѣсколькихъ лицъ въ мѣстномъ духовенствѣ дѣятельныхъ ученыхъ, которымъ не мало обязано изслѣдованіе арабской литературы <sup>1)</sup>.

И. Крачковскій.

---

<sup>1)</sup> Съ 1898 года о.о. іезуиты основали при университетѣ научный органъ ал-Машрикъ—Востокъ, который обнародовалъ не мало интересныхъ памятниковъ и изслѣдованій въ области христіанско-арабской литературы. Изъ современныхъ ученыхъ, примыкающихъ къ этому журналу, особеннаго упоминанія заслуживаютъ Л. Шейхо (редакторъ ал-Машрика), К. Баша, А. Раббатъ, А. Маллонъ, Л. Малуфъ и др.

*Прим. перев.*

## Еврейскій храмъ въ Египтѣ.

Въ послѣднее время египетскіе пески отдали много цѣнныхъ памятниковъ. Помимо потерянной комедіи Менандра и „Логій“ Иисуса, англійская, французская и нѣмецкая экспедиціи, производившія раскопки въ южномъ Египтѣ нашли цѣлый рядъ интересныхъ документовъ. Такъ англійскіе ученые проф. Saussure и Cowley опубликовали въ январской книжкѣ „Church Quarterly Review“ за этотъ годъ нѣсколько арамейскихъ папирусовъ, найденныхъ въ Ассуанѣ, въ южномъ Египтѣ, немного сѣвернѣе первыхъ пороговъ Нила и содержащихъ много интересныхъ данныхъ относительно іудейской колоніи, поселившейся отчасти въ Сиенѣ (Ассуанѣ), но главнымъ образомъ на находящемся проливѣ Сиены островѣ Элефантинѣ <sup>1)</sup>, на западной сторонѣ Нила. Сиена и Элефантина въ это время были двумя крѣпостями, охранявшими южную границу Египта отъ нашествій эѳіоповъ. Найденные документы носятъ юридическій характеръ и касаются права передачи собственности, распределенія рабовъ между наслѣдниками, сообщаютъ данныя о внутренней жизни іудейской общины, поселившейся въ двухъ этихъ мѣстностяхъ, о законахъ, которымъ они подчинялись, объ ихъ торговыхъ сдѣлкахъ, объ отношеніи ихъ къ сосѣдямъ язычникамъ и т. п. Эти документы обогащаютъ дан-

<sup>1)</sup> Elephantine, Ἐλεφαντίνη, Элефантина, нынѣ Джебзиретъ Ассуанъ, островъ Нила, только на 8 стадій ниже катаррактовъ, напротивъ города Сиены, съ храмомъ Кнуфиса (Хнуфа) и нилозамѣрителемъ при городѣ того же имени. Здѣсь была граница съ Эѳіопіей. Геродотъ 2, 17, 29, 30. См. Любкеръ. Реальный словарь классической древности. Спб. 1884.

ныя объ арамейскомъ языкѣ, на которомъ говорили въ Египтѣ и который представляетъ очень много сходныхъ чертъ съ арамейскимъ языкомъ нѣкоторыхъ мѣстъ Ветхаго Заветъ въ книгахъ Ездры (Ездры, 4, 8—6, 18; 7, 12—26) Даниила и Иереміи (10, 11). Относятся они къ 471—411 годамъ до Р. Хр. Издатели расположили папирусы хронологически, обозначивъ ихъ буквами отъ А до К, при чемъ А относится къ царствованію Ксеркса, отъ В до С Артаксеркса и Н, I, К—Дарія. Всѣ десять документовъ, найденныхъ вмѣстѣ въ деревянномъ ящикѣ, касаются имущественныхъ отношеній одного и того же семейства въ трехъ поколѣніяхъ. На первомъ планѣ выступаютъ сынъ Иедоніи Максія, дочь Максіи Мибтахія, сыновья Мибтахіи Иедонія и Максія. Такимъ образомъ, мы имѣемъ предъ собой какъ бы семейный архивъ. Члены этого семейства по актамъ жили то въ Сіенѣ, то въ крѣпости Іебъ на Элефантинѣ и, повидимому, владѣли собственностью и тамъ и здѣсь. Повидимому, семейство принадлежало къ гарнизону этихъ пограничныхъ съ Эіопіей крѣпостей, такъ какъ мужчины этого семейства, по актамъ, состоятъ въ войскѣ одного персидскаго офицера, носящаго вавилонское имя. Семейство это несомнѣнно іудейскаго происхожденія. Его члены прямо называютъ себя то іудеями, то арамеями. Они клянутся именемъ Бога Ягу, т. е. Іеговы.

То же доказываютъ и ихъ имена. Въ началѣ собственныхъ именъ божественное имя встрѣчается только въ именахъ—Іего-адаръ и Яг-гадари, но въ концѣ въ формѣ iah (ia) оно встрѣчается постоянно, но ни одного имени сложнаго съ „Эль“ не встрѣчается. Такъ встрѣчаются имена: Азарія, Ананія, Баадія, Берехія, Гедалія, Гемарія, Годовія, Гомаія, Исаія, Іезанія, Меозія, Мибтахія, Пелаія, Пелатаія, Урія, Иедонія, Захарія и др. Безусловно еврейскими нужно признать и такія библейскія имена, какъ Аггей, Ананъ, Осія, Наанъ, Садокъ и др. Вообще изъ 40 именъ встрѣчающихся въ папирусахъ Сейса, только 9 не встрѣчаются въ Библии, при чемъ 26 именъ встрѣчаются въ позднѣйшихъ книгахъ Библии—въ книгахъ Ездры, Неемія и Паралипоменонъ. Въ двухъ папирусахъ (Е и I) упоминается и о какомъ-то храмѣ Бога Ягу, въ которомъ, какъ можно заключить изъ папируса В, іудеи приносили клятву въ особенно важныхъ дѣлахъ. Что это за храмъ, мы увидимъ впоследствии, а пока замѣтимъ, что этотъ храмъ въ папирусѣ названъ ассирійскимъ словомъ agurgi, озна-

чающимъ вообще огороженное мѣсто и примѣняемомъ въ таргумахъ только къ языческимъ храмамъ. Такимъ образомъ папирусы открываютъ намъ интересный фактъ, что во времена персидскаго владычества въ Египтѣ на отдаленномъ островѣ Нила существовала іудейская колонія, оставшаяся вѣрной своему Богу. Конечно, среди этой колоніи бывали и отступничества отъ вѣры отцовъ. Такъ изъ папируса F видно, что одна іудейка Мибтахія клялась именемъ египетской богини Сати. Въ этомъ документѣ ни одинъ іудей не выступаетъ свидѣтелемъ, откуда можно заключить, что отступница была исключена изъ іудейской общины. И этотъ фактъ такимъ образомъ является показателемъ строгой приверженности іудеевъ Элефантины къ вѣрѣ отцовъ. Всѣ десять папирусовъ однообразны. Послѣ даты по іудейскому и египетскому календарямъ и указанія года царствованія персидскаго царя слѣдуетъ указаніе лицъ, вступающихъ въ договоръ и самый договоръ. Въ заключеніе указывается пи-сець документа и имена свидѣтелей, собственноручно подписавшихся подъ нимъ. На сложенномъ, свернутомъ и запечатанномъ папирусѣ стоитъ надпись о его содержаніи. Во всѣхъ документахъ юридическія формулы однѣ и тѣ же, что указываетъ на установившуюся и долго существовавшую дѣловую жизнь. Исслѣдователи находятъ, что юридическія формулы и понятія заимствованы не изъ Египта—слѣды египетскаго вліянія можно съ трудомъ уловить, а изъ вавилонско-ассирійскаго права, которое въ то время на Востокѣ играло такую же роль, какъ въ наше время римское право. Іудеи Ассуана пользуются обычными въ VII вѣкѣ въ Ассиріи формулами, которыя сами въ свою очередь заимствованы изъ Вавилона временъ знаменитаго Гаммураби. Юридическіе термины Ассиріи въ іудейскихъ папирусахъ не переводятся, а приводятся буквально, такъ же какъ въ наше время термины римскаго права. Даже свой храмъ іудеи называютъ ассирійскимъ словомъ. Трудно допустить чтобы іудеи подчинились ассирійскому вліянію въ Элефантинѣ и вѣрнѣе предположить, что еще въ Палестинѣ доплѣннаго періода іудеи привыкли пользоваться ассирійскимъ правомъ и іудеи Элефантины только сохранили обычаи родины. Для примѣра приведемъ текстъ папируса В, по которому можно составить представление о содержаніи и другихъ папирусовъ:

„18 Кислева, т. е. 7 Тота, въ 21 годъ (Ксеркса), въ 1-ый

годъ (новаго) царствованія, когда Артаксерксъ вступилъ на престолъ, сказалъ Даргманъ, сынъ Харзина, Хорасминъ, которому назначено мѣстожителство въ крѣпости Іебъ при войскѣ Артабана, Максіи, сыну Іедоніи, іудею въ крѣпости Іебъ, при войскѣ Варисата: Ты клялся мнѣ при Богѣ Ягу въ крѣпости Іебъ, ты и твоя жена и твой сынъ, всѣ вы трое относительно моего поля, на которое я имѣлъ притязаніе передъ Дамедатомъ и его товарищами въ судѣ. Они велѣли тебѣ поклясться противъ меня при Ягу относительно этого поля, что оно мнѣ, Даргману, болѣе не принадлежитъ. Границы этого поля, относительно котораго ты клялся противъ меня, слѣдующія. Мой, Даргмана, домъ лежитъ къ востоку отъ него; домъ Коніи, сына Садока, іудея при войскѣ Атропадана, лежитъ къ западу отъ него; домъ Іесаніи, сына Урии, іудея при войскѣ Варисата, лежитъ на его нижнемъ концѣ, а домъ Эспемета, сына Певтонита, лежитъ на его верхнемъ концѣ. Ты клялся мнѣ при Ягу и удовлетворилъ меня относительно поля, такъ что я не имѣю болѣе возможности жаловаться или начинать процессъ, я или мой сынъ или моя дочь или братъ или сестра моя или близкій или дальній родственникъ относительно этой земли противъ тебя или твоего сына или твоей дочери или брата или сестры твоей или близкаго или дальняго твоего родственника. Если кто-либо начнетъ отъ моего имени процессъ относительно этого поля, то я долженъ заплатить тебѣ сумму въ 20 кебесовъ (кебесъ— крупная египетская денежная единица)—пиши двадцать!— царскаго вѣса въ серебрѣ съ пятипроцентной прибавкой. Это поле принадлежитъ тебѣ безусловно и ты свободенъ отъ притязаній, которыя могутъ противъ тебя заявить относительно этого участка. Этанъ, сынъ Аба, писалъ этотъ документъ подъ диктовку Даргмана. Свидѣтелями были Осія сынъ Петехнума“ (слѣдуетъ семь другихъ подписей).

Дѣло такимъ образомъ обстоитъ такъ. Какой-то Даргманъ, судя по имени, персъ, судился съ іудеемъ Максией изъ за участка земли, проигралъ дѣло и теперь даетъ Максией, свидѣтельство въ этомъ, во избѣжаніе дальнѣйшихъ процессовъ. Какъ видно изъ папирусовъ С и D, этотъ именно участокъ Максія впоследствии отдалъ въ приданое своей дочери Мибтахіи. Въ томъ же родѣ и всѣ остальные, изданные Сэйсомъ, папирусы.

Помимо крупнаго значенія для исторіи іудейской діаспоры

папирусы эти важны и въ лингвистическомъ отношеніи, являясь цѣннымъ добавленіемъ къ дошедшимъ до насъ немногочисленнымъ арамейскимъ памятникамъ.

Но особенно посчастливилось нѣмецкой экспедиціи. Она нашла три или, такъ какъ второй является дубликатомъ перваго, два въ высшей степени важныхъ, написанныхъ на папирусь, документа. Документы эти только что опубликованы знаменитымъ нѣмецкимъ ориенталистомъ д-ромъ Захау, профессоромъ семитскихъ языковъ и директоромъ восточной семинаріи въ Берлинѣ, почетнымъ докторомъ оксфордскаго университета и членомъ-корреспондентомъ британской академіи, и успѣли уже вызвать довольно обширную литературу <sup>2)</sup>. Три эти документа найдены въ комнатѣ дома, вырытаго изъ подъ вала, обозначающаго теперь мѣстоположеніе Элефантины, гдѣ найдены и вышеупомянутые арамейскіе документа. Написаны вновь найденные документа только на три года позднѣе позднѣйшаго изъ документовъ, найденныхъ англійской экспедиціей. Первый изъ папирусовъ состоитъ изъ тридцати строкъ, написанныхъ, какъ показываетъ

---

<sup>2)</sup> Литература объ арамейскихъ папирусахъ указана *W. Staerk*, „Die iudisch — aramaeischen Papyri von Assuan“, Bonn 1907, стр. 3 и 5. *Aramaic Papyri discovered at Assuan*, ed. by *A. H. Sayce* with the assistance of *A. E. Cowley* and with appendices by *W. Spiegelberg* and *Seymour de Ricci*, Alex. Morning 1906 во II appendix'ѣ; *Lidzbarskis*. *Ephem. f. semit. epigr.* III, стр. 210 сл.; кромѣ указанной въ этихъ изданіяхъ литературы у насъ подъ руками были: *P. I. Honthheim*, Die neu entdeckten judisch—aramaischen Papyri von Assuan въ *Biblische Zeitschrift*, 1907, 3 Heft 226—234; *Rev. C. H. W. Johns*: The Assuan Aramaic Papyri въ *The Expositor* 1907, june, № 18, 544—551; *I. Barth*, Bemerkungen zu den aramaischen Papyri von Assuan, p. 522, въ *Revue Semitique*, Septembre 1907, стр. 522—525; *Israel Lévi*, La Colonie Juive d'Assuan au V-e Siecle avant l'ere chretienne въ *Revue des Etudes Juives*, juillet 1907, стр. 35—44; специально о папирусахъ Захау: *Sachau Eduard*, Drei Aramaische Papyrusurkunden aus Elephantine въ *Abhandlungen der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften vom Jahre 1907*. 47 стр. и отдѣльно. *Rev. prof. D. S. Margoliouth*, The New Papyri of Elephantine въ *The Expositor* dec. № 24, стр. 481—494; *Rev. F. Ll. Griffith* Not on the Elephantine Papyri; *Ibid.* 494—496; *Stanley A. Cook*, The Jewish Temple of Yahu, God of the Heavens, at Syene, *ibid.* стр. 497—507; *Siegmund Fraenkel*, отзывъ о книгѣ Захау въ *Theologische Literaturzeitung* 1907, № 24; *Rev. S. R. Driver*, A Jewish temple in Egypt B. C. 525—411 въ *The Guardian*, november 6, 1907, стр. 1827—1828; *G. A. Hollis* The Jewish temple in Egypt, *The Guardian*, november 27, 1907 стр. 1954; *I. Ll. Griffith* and *E. B. Birks*, The Jewish Temple in Egypt, *The Guardian*, december 18, 1907 стр. 2113.

изданное Захау факсимиле, весьма четкимъ быстрымъ почеркомъ. Документъ представляетъ изъ себя прошеніе, адресованное еврейской колоніей въ Элефантинѣ Багохи—Багоасу Иосифа Флавія—персидскому областеначальнику Иудеи съ просьбой о заступничествѣ. Храмъ Бога Ягу (Yahu), т. е. Ягве <sup>3)</sup> или, по принятому у насъ произношенію, Иеговы на Элефантинѣ, въ которомъ они поклонялись Богу своихъ отцовъ, къ великой ихъ скорби, разрушенъ и они просятъ защиты и содѣйствія Багохи для возстановленія. Этотъ храмъ Бога Ягу его дважды случайно упоминается и въ найденныхъ англійской экспедиціей ассуанскихъ папирусахъ. (Е 14, I в), при опредѣленіи мѣстоположенія находящагося вблизи его дома. Но никакихъ свѣдѣній о немъ здѣсь нѣтъ. Изъ изданныхъ Захау папирусовъ видно, что это было большое прекрасное зданіе съ каменными колоннами и семью большими воротами. Въ немъ не только совершались молитвы, какъ въ синагогѣ, но и приносились жертвы; въ немъ былъ жертвенникъ, на которомъ постоянно приносились жертвы всеожженія, хлѣбы и ладанъ. Упоминается также и о золотыхъ и серебряныхъ сосудахъ, носящихъ то же самое названье какъ и сосуды іерусалимскаго храма, употреблявшіеся для окропленія жертвенною кровію алтарной стороны храма. Но прежде чѣмъ идти далѣе, мы дадимъ текстъ этого перваго документа. Текстъ прекрасно сохранился и значеніе его только въ рѣдкихъ случаяхъ можетъ возбуждать сомнѣнне. Иедонія, отъ имени котораго написана просьба, упоминается, повидимому, въ ассуанскомъ папирусѣ, обозначенномъ литерой I, подъ 417 годомъ. Время написанія просьбы—408 годъ до Рождества Христова—только 24 года спустя послѣ второго путешествія Нееміи въ Іерусалимъ (Нееміи 13, в).

Текстъ I-го (и II-го) папируса <sup>4)</sup>.

<sup>3)</sup> Форма Ягу יָהוּ єсть переходная форма отъ древняго полнаго Ягве יְהוָה къ новому сокращенному Ягъ יָהּ. См. Архим. Теофанъ (Быстровъ), Божественное имя יָהּ. Спб. 1905, стр. 244—252; Свящ. А. Глаголевъ въ Прав. Бог. Энц. 6, 198.

<sup>4)</sup> Первый полный папирусъ содержитъ много ошибокъ, нѣкоторыя изъ которыхъ исправлены самимъ писцомъ между строкъ а другія оставлены безъ исправленія, хотя во второмъ фрагментарномъ папирусѣ онѣ отчасти исправлены. Проф. D. S. Margoliouth въ „The Expositor“ (№ 24, декабрь 1907) считаетъ его или черновикомъ, съ котораго оффиціальныи переводчикъ или копистъ сдѣлалъ копію, посланную областеначальнику Палестины, при чемъ послѣдняя конечно не имѣла

1. „Господину нашему Вагохи <sup>5)</sup>, областеначальнику <sup>6)</sup>, Иудеи, рабы его, Геодонія и его товарищи <sup>7)</sup>, священники въ крѣпости <sup>8)</sup> Іебъ <sup>9)</sup> (Элефантинѣ)

2. Пусть Господь нашъ, Богъ небесъ <sup>10)</sup>, дастъ тебѣ

ошибокъ писца и была написана на персидскомъ языкѣ или дубликатомъ съ посланной уже копіи, сохраняемымъ для цѣлей отчетности, какъ это дѣлается теперь и какъ обычно дѣлалось въ канцеляріяхъ калифовъ.

<sup>5)</sup> Вагохи есть Вагоасъ Іосифа (Ant. XI, 7,1). Имя это по мнѣнію Марголіуса происходитъ отъ древне-персидскаго Вага—Богъ. Іосифъ сообщаетъ, что Вагоасъ былъ правителемъ Іудеи при Артаксерксѣ (404—359) и, будучи друженъ съ Іисусомъ, братомъ первосвященника Іоханана (Нееміи 12, 22—23 ср. 12, 11, гдѣ, быть можетъ, нужно читать не Іонаанъ а Іохананъ)—Іехоханана папируса, обѣщаль ему первосвященничество. Іисусъ, вступивъ въ споръ съ братомъ въ храмѣ, такъ раздражилъ Іоханана, что тотъ тутъ же убилъ его. Вагоасъ горько упрекалъ іудеевъ за своего друга, убитаго въ храмѣ и наложилъ на нихъ подать въ 50 драхмъ съ cadaго приносимаго въ жертву ягненка. Захау датируетъ время убійства Іисуса послѣ 404 года, что гармонируетъ съ содержаніемъ даннаго документа: если бы убійство уже произошло, то евреи въ письмѣ къ Вагохи едва ли бы упомянули, что они пишутъ и къ убійцѣ его друга. См. Іером. Іосифъ. Исторія Іудейскаго народа по Археологіи Іосифа Флавія, 1903 стр. 198—199.

<sup>6)</sup> „областеначальнику“—*reschan*—слово обычно употребляемое въ книгахъ Ветхаго Завѣта послѣплѣннаго времени для обозначенія персидскихъ правителей Іудеи, напр. Аггея 1, 1; Нееміи 5, 14 и мн. др.

<sup>7)</sup> „товарищи“—слово, употребленное при подобныхъ же обстоятельствахъ въ 1 книгѣ Ездры 4, 7, 9, 17, 23; 5, 3, 6; 6, 13.

<sup>8)</sup> „въ крѣпости“—слово употребленное въ 1 Неем. 1, 1 и Есѣирь 1, 2 относительно Сузъ и оставленное въ славянскомъ переводѣ въ первомъ случаѣ безъ перевода („сусавъ—*авиръ*“), а во второмъ переведенное словомъ „городъ“, а въ русскомъ въ обоихъ случаяхъ переведенное словами „столичный городъ“. Въ египетскихъ папирусахъ оно примѣняется какъ къ Элефантинѣ, такъ и къ Сіенѣ.

<sup>9)</sup> Заслуга отождествленія имени Іебъ съ Элефантиной—(египетск. Абу, т. е. городъ слона) принадлежитъ начальнику французской экспедиціи Clermont—Ganneau. Это отождествленіе встрѣчается въ папирусѣ, опубликованномъ Euting'омъ въ 1903 году, но первые издатели не обратили на него вниманія. См. Repertoire d'epigraphie Semitique I Nos. 361, 398 или Lidzbarskis Ephemeris für Sem. Epigraphik II, 210 сл.; и исправленное чтеніе, предложенное Cowley въ Assuan Papyri, pp. 78, 79.

<sup>10)</sup> „Богъ небесъ“. Это наименованіе вошло въ употребленіе во времена плѣна, когда въ сознаніи народа, разорвавшаго окончателно связь съ идолопоклонствомъ, особенно ярко стала выступать идея премірности Бога. Оно постоянно встрѣчается въ 1 книгѣ Ездры и въ книгѣ Нееміи, особенно въ указахъ персидскихъ царей и въ письмахъ къ нимъ: Ездры 1, 2; 5, 12; 6, 6, 9, 10; 7, 12, 21, 23; Неем. 1, 5 и др.

миръ изобильно на всѣ времена и даруетъ тебѣ милость <sup>11)</sup> въ глазахъ царя Дарія

3. И предъ (царскими) сыновьями его дома въ тысячу разъ болѣе, чѣмъ (ты имѣешь) теперь <sup>12)</sup> и да дастъ тебѣ долгую жизнь! Пусть ты будешь счастливъ и здоровъ во всѣ времена <sup>13)</sup>

4. Теперь твои рабы, Иедонія и его товарищи, говорятъ такъ: въ мѣсяцъ Таммузъ (Юль) въ четырнадцатый годъ царя Дарія <sup>14)</sup> (411 г.), когда Арсамъ <sup>15)</sup>

5. отправился и дошелъ до царя, жрецы <sup>16)</sup> бога Хнуба въ крѣпости Тебъ (вступили) въ заговоръ <sup>17)</sup> съ Вайдрангомъ (въ дубликатѣ: дали денегъ и вещей Вайдрангу), который былъ здѣсь главный въ командованіи <sup>18)</sup>,

<sup>11)</sup> „даруетъ милость въ глазахъ“—арамейское выраженіе, соответствующее еврейскому въ 2 Царствъ 8,50; Неемій 1,11; Пс. 106,46, Дан. 1,9.

<sup>12)</sup> По свидѣтельству Діодора Сицилійскаго (XVII, 5,3) Багоасъ возвелъ на престолъ Дарія, сына Арсана, внука Остана, брата Артакеркса II и естественно былъ его (Дарія) другомъ. Діодоръ сообщаетъ, что Дарій ему особенно довѣрялъ (XVI, 47, § 4), что онъ объявилъ его повелителемъ государства и ничего не дѣлалъ безъ его совѣта (XVI, 60,5).

<sup>13)</sup> Тѣми же словами переводитъ Пешито *Ἐρρωσθη* Дѣяній 15,29. Такое же привѣтствіе встрѣчается въ *Corpus Inscript. Sem.* II, 1,144 въ одномъ египетскомъ папирусь.

<sup>14)</sup> Замѣчательно, что въ упомянутомъ въ примѣчаніи египетскомъ папирусь находится такая фраза: „Въ четырнадцатый годъ царя Дарія, когда господинъ нашъ Арсамъ отправился къ царю, здѣсь началась распря, которую жрецы Хнуба произвели въ крѣпости Тебъ въ сообществѣ съ Вайдрангомъ, который имѣлъ здѣсь главное начальство. Они дали ему денегъ и вещей“. Эти жрецы Хнуба были, повидимому, очень безпкойный народъ. Еще до произведенной ими распри они возводили ложное обвиненіе въ возмущеніи на авторовъ папируса, а впоследствии о нихъ ясно свидѣтельствуется, что они забили колодець, изъ котораго гарнизонъ крѣпости получалъ воду.

<sup>15)</sup> Арсамъ—вѣроятно Арксамъ, упоминаемый Ктезіей (Photius ed. Becker 42, 33) областеначальникъ Египта, когда Дарій II сдѣлался царемъ (въ 424 г.).

<sup>16)</sup> „жрецы“—слово, встрѣчающееся и въ другихъ арамейскихъ надписяхъ, но въ еврейскомъ языкѣ примѣняемое только къ языческимъ жрецамъ, но не слово *sohen*, которое употреблено въ 1 строкѣ относительно еврейскихъ священниковъ. Хнубъ или Кнубисъ, по свидѣтельству Геродота, былъ главнымъ богомъ Элефантины.

<sup>17)</sup> „въ заговоръ“—слово, встрѣчающееся еще только въ упомянутомъ папирусь Euting'a, см. Lidzbarski Ephemer... p. 213. Слово это древне-персидское, родственное греческому *ἄμα*.

<sup>18)</sup> „главный въ командованіи“ (*רַב־צֶבֶד*). Не семитическое слово; въ настоящее время извѣстно только изъ асуанскаго папируса (H 4)

6. говоря: „храмъ <sup>19)</sup> Бога Ягу въ крѣпости Іебъ долженъ быть удаленъ оттуда“. Вслѣдствіе сего этотъ Вайдрангъ

7. Lakhaуа <sup>20)</sup> послалъ письма къ своему сыну Нефайану <sup>21)</sup>, который былъ начальникомъ гарнизона крѣпости Сіена <sup>22)</sup>, говоря, храмъ въ крѣпости

8. Іебъ долженъ быть разрушенъ. Поэтому Нефайанъ вывелъ египтянъ съ другими войсками: они пришли къ крѣпости Іебъ со своими кирками <sup>23)</sup>.

9. Они вошли въ этотъ храмъ и разрушили его до земли, и разбили въ куски каменные колонны, которыя были тамъ, семь

---

Объясненіе его у Lidzbarsky p. 213 (древне-персидское слово, родственное съ *protoros*—первый, главный). Cowley переводить „областеначальникъ“ („governor“), но тогда вносится смѣшеніе съ *rechah* строкъ 1 и 29-й. Марголюсъ переводить „докладчикъ“ (*usher*) и видитъ здѣсь должность чиновника персидскаго двора, называемаго у Геродота (III, 83) и Діодора (XVI, 47) „*εισαγγελεὺς*“, эпитетъ прилагаемый къ правителю, какъ провозвѣстнику царской воли.

<sup>19)</sup> „Храмъ“ (𐎧𐎠𐎢𐎡)—слово, употребленное еще въ этомъ смыслѣ только въ ассуанскихъ папирусахъ (E. 14,70). Нольдеке отождествляетъ его съ ассирийскимъ *ékurgu*—храмъ.

<sup>20)</sup> Здѣсь къ имени Вайдранга приложенъ эпитетъ Lakhaуа, т. е., вѣроятно,—по мнѣнію Марголюса—происходящій изъ (неизвѣстной намъ) мѣстности Лахъ. F. Ll. Griffith (*The Expositor*, dec. 1907, стр. 495) производитъ это слово отъ египетскаго *lo, le*—губернаторъ.

<sup>21)</sup> За 9 лѣтъ до этого времени, какъ видно изъ одного ассуанскаго папируса, начальникомъ крѣпости былъ самъ Вайдрангъ (J 2,4).

<sup>22)</sup> Сіена--арам. *Swn* (т. е. безъ сомнѣнія *Swen*) египетск. *Swn*, греч. *Σήνη* арабск. *aswan*. Городъ этотъ упоминается дважды въ книгѣ пророка Іезекіиля: „сдѣлаю землю египетскую вустынею изъ пустынь отъ Мигдола до Сіены, до самаго предѣла Евіопіи“ (29,10); „отъ Мигдола до Сіены будутъ падать въ немъ отъ меча“ (30,6 ср. 14,15). Въ обоихъ случаяхъ Сіена является южной границей Египта въ противоположность Мигдолу, находящемуся на сѣверо-восточномъ краю Дельты. Гарнизонъ Сіены упоминается въ одномъ папирусѣ 458 года до Р. Хр. (*Lidzbarski* 2,221). Мы привели Іезек. 29,10 по еврейскому тексту. Иначе читается у LXX: „Отъ Магдола и Сіены, и даже до предѣловъ эвѳіопскихъ“. Здѣсь лежащій на сѣверѣ Магдолъ представляется какъ бы сосѣднимъ съ южной Сіеной. Въ Вулгатѣ Магдолъ исправлено въ *midgal*—крѣпость. Если въ основѣ этого исправленія лежитъ какойнибудь древнѣйшій текстъ, то въ такомъ случаѣ можно подѣ „крѣпостью“ разумѣть дѣйствительно сосѣднюю съ Сіеной Элефантину.

<sup>23)</sup> „кирками“—въ текстѣ 𐎧𐎠𐎢𐎡. Такъ (*mattocks*) переводить Марголюсъ, ставя это слово въ связь съ арабскимъ *thalla*—разрушать домъ *Driver* оставляетъ его безъ перевода.

10. каменныхъ воротъ (въ дубликатѣ: семь великихъ воротъ) выстроенныхъ изъ тесаннаго камня, которыя были въ этомъ храмѣ, они разрушили и вершины ихъ и петли въ мраморныхъ доскахъ <sup>24</sup>).

11. дверей <sup>25</sup> (бронзовыхъ), и крышу, которая была вся изъ кедроваяго дерева вмѣстѣ со штукатуркой (?) стѣны <sup>26</sup>) и другія вещи, которая были тамъ

12. все это они сожгли огнемъ. И сосуды <sup>27</sup>) изъ золота и серебра и все (иное), что было въ храмѣ, они взяли

13. и присвоили себѣ. И со дней царя <sup>28</sup>) (въ дубликатѣ: царей) Египта отцы наши выстроили храмъ въ крѣпости Іебъ. И когда Канбузи (Камбизъ въ 529—522 до Р. Хр.) вошелъ въ Египетъ,

14. онъ нашелъ этотъ храмъ построеннымъ; и, хотя храмы боговъ Египта были всѣ разрушены <sup>29</sup>), никто не нанесъ какого-либо вреда этому храму.

<sup>24</sup>) Въ мраморныхъ доскахъ“. Такъ переводятъ это трудное мѣсто Захау. Драйверъ опускаетъ слова „въ мраморныхъ доскахъ“.

Марголюсъ переводитъ: „Сверхъ того нять каменныхъ воротъ (portals), построенныхъ изъ обтесаннаго камня, которыя были въ этомъ храмѣ они разрушили и они поставили ихъ на ихъ головы (т. е. перевернули вверхъ дномъ, совершенно разрушили) и они сожгли огнемъ мѣдныя петли въ мраморѣ (вѣроятно, въ мраморныхъ косякахъ, такъ какъ едва ли двери были изъ этого матеріала; подъ петлями можно разумѣть и самыя двери). Другой переводъ предлагаетъ Siegmund Fraenkel въ Theologische Literaturzeitung (23 ноября 1907 г. № 24): „а двери ихъ (также какъ?) петли этихъ дверей изъ мѣди (ср. 1 Парал. 22,2; 2 Парал. 4,6; 23,19) они оставили. Стропила же изъ цѣльнаго кедра (состоящая) съ остальнымъ и все другое, что тамъ было, они сожгли огнемъ. Френкель думаетъ, что жрецы Хнуба мѣдныя двери храма сохранили для себя и теперь іудеи хотятъ ихъ получить обратно.“

<sup>25</sup>) Cowley увѣренъ, что нужно читать  $\aleph\aleph\aleph\aleph$ , а не  $\aleph\aleph\aleph\aleph$ . Driver отождествляетъ первое съ  $\aleph\aleph$  таргума (ср. 3 Царствъ 6,34). „Бронзовыя“ переводитъ Захау, а въ подлинникѣ употреблено слово нигдѣ не встрѣчающееся.

<sup>26</sup>) „Стѣны“—употреблено слово, встрѣчающееся только въ 1 Ездры 5,3, 9 и переведенное тамъ такъ же. Точное значеніе его неизвѣстно.

<sup>27</sup>) Въ Исх. 27,3 слово это переведено: „чаши“, у прор. Захаріи 9,15: „жертвенныя чаши“.

<sup>28</sup>) Разумѣются природныя цари Египта, царствовавшіе до подпаденія Египта власти персовъ при Камбизѣ.

<sup>29</sup>) „Нигдѣ, замѣчаетъ Драйверъ, въ другомъ мѣстѣ не упоминается о полномъ разрушеніи храмовъ египетскихъ боговъ Камбизомъ; но Геродотъ сообщаетъ, что Камбизъ закололъ священнаго быка Аписа и насмѣхался надъ идолами въ храмахъ, (Герод. III, 29,37)“. Замѣчаніе не

15. И съ тѣхъ поръ, какъ они (т. е. Вайдрангъ и другіе наши враги), сдѣлали это, мы съ нашими женами и дѣтьми облеклись во власяницу и постились и молились къ Ягу, Господу небесъ <sup>30</sup>),

16. Который далъ намъ свѣдѣніе объ этомъ Вайдрангъ Kalbaya <sup>31</sup>). Цѣпь <sup>32</sup>) была удалена отъ его ногъ и всѣ вещи, которыя онъ пріобрѣлъ, погибли и всѣ люди,

17. которые желали зла храму, были убиты и мы видѣли наше желаніе на нихъ <sup>33</sup>). Поэтому еще раньше, когда это зло

18. было сдѣлано намъ, мы послали письмо господину нашему Багохи и Іехоханану, первосвященнику, и его товарищамъ, священникамъ въ Іерусалимѣ, и Остану, его брату (который есть Анани) <sup>34</sup>) и знатнымъ изъ іудеевъ <sup>35</sup>); но они не послали намъ письма (въ отвѣтъ). Итакъ отъ Таммуза—дня четырнадцатаго года царя Дарія

20. до этого дня мы надѣвали власяницу и постились, жены наши сдѣлались похожими на вдовъ, мы не мазали себя масломъ

вѣрное: Діодоръ Сицилійскій прямо говоритъ, что „Камбизъ сжегъ храмы Египта“ (I, 46,4).

<sup>30</sup>) Ср. Дан. 5,23.

<sup>31</sup>) Слово Kalbaya, поставленное здѣсь рядомъ съ Вайдрангомъ, можетъ, по мнѣнію Марголіуса, означать „собаки“ и тогда нужно переводить: „который показалъ намъ собакъ надъ Вайдрангомъ“, т. е. Вайдрангъ былъ связанъ и брошенъ на съѣдѣніе собакамъ (ср. 3 Царствъ, 21,23).

<sup>32</sup>) „Цѣпь“ Проф. Захау разумѣетъ тутъ цѣпь должностную.

<sup>33</sup>) Или „смотрѣли на нихъ съ удовлетвореніемъ“—библейское выраженіе. См. напр. Пс. 117,7; 111,8 и др.

<sup>34</sup>) Такъ переводитъ Driver. Марголіусъ предлагаетъ переводить: „брата его Остана изъ (города) Анани (см. Нееміи 11,32) или совершенно иначе: „и къ Остану, брату Анани, но знатные изъ іудеевъ не послали намъ письма“. Въ такомъ случаѣ Останъ будетъ братомъ не первосвященника Іеханана, а какого-то Анани. Діодоръ упоминаетъ объ Останѣ, братѣ Артакаркса II, но въ такомъ случаѣ непонятно почему онъ называется братомъ Анани, такъ какъ, если одно лицо называется братомъ другого, то очевидно это послѣднее болѣе извѣстно. Кромѣ того имя Ананія—чисто еврейское. Захау указываетъ, что въ одномъ изъ ассирийскихъ папирусовъ подъ 440 годомъ Останомъ названъ областеначальникъ Вавилона и Сиріи при Даріи II.

<sup>35</sup>) Ср. Нееміи 2,16; 4,14, 16; 5,7; 6,17; 7,5; 13,17. См. также объ этихъ „знатныхъ іудеяхъ“ или іудейскихъ старѣйшинахъ у Іер. Іосифа, Исторія іудейскаго народа по Археологіи Іосифа Флавія, стр. 188—189.

21. и не пили вина: и съ того дня до этого дня семнадцатаго года царя Дарія (отъ Р. Хр.—408 г.) ни хлѣбныхъ приношеній, ни ладона <sup>36)</sup>, ни всесожженій

22. не было приносимо въ храмъ.

Поэтому теперь, твои слуги, Іедонія и его товарищи, и іудей, всѣ граждане Іеба, говорятъ такъ:

23. О если бы показалось хорошимъ нашему господину подумать о храмѣ, чтобы онъ былъ возстановленъ, такъ какъ намъ не дозволено строить его: посмотри на получающихъ

24. твою благодать и твою милость, которые находятся здѣсь въ Египтѣ. Пусть отъ тебя будетъ послано къ нимъ письмо относительно храма Бога Ягу,

25. чтобы онъ могъ быть возстановленъ въ крѣпости Іебъ, какъ онъ былъ построенъ въ прежнія времена. И они (въ дубликатѣ: и мы) будемъ приносить хлѣбныя приношенія и ладанъ и жертвы

26. на жертвенникѣ Бога Ягу во имя твое. И мы будемъ молиться за тебя <sup>37)</sup> во всѣ времена, мы и жены наши и дѣти и всѣ іудей,

27) которые находятся здѣсь, если это будетъ сдѣлано (въ дубликатѣ: если ты сдѣлаешь такъ), пока этотъ храмъ строится. И ты будешь имѣть часть <sup>38)</sup> передъ Ягу, Богомъ

28) небесъ, отъ всякаго, кто приносить ему всесожженія и жертвы, по цѣнѣ равной... <sup>39)</sup>. И относительно золота, относительно этого

<sup>36)</sup> Ладанъ сжигался на жертвенникѣ вмѣстѣ съ частью хлѣбнаго приношенія. См. Лев. 2,1—2, ср. Нееміи 13,5 в.

<sup>37)</sup> Ср. 1 Ездры 6,10.

<sup>38)</sup> „Часть“ — пошлина, установленная закономъ, ср. Нееміи 2,30; „а вамъ нѣтъ части и права и памяти въ Іерусалимѣ“. Параллельныя выраженія встрѣчаются и въ древнихъ семитическихъ надписяхъ (см. Cooke, North. Sem. Inscriptions, pp. 197, 198). Интересно, что, какъ мы упоминали, Багоасъ, дѣйствительно, черезъ нѣсколько лѣтъ наложилъ пошлину на жертвы, но только въ Іерусалимскомъ храмѣ, о чемъ сообщаетъ Іосифъ Флавій. Іудеи Элефантины знали, кому писали! Возможно, что мысль о пошлинѣ на жертвы пришла Багохи подъ вліяніемъ воспоминанія объ этомъ письмѣ изъ Элефантины. О корыстолюбіи персидскихъ областеначальниковъ см. Нееміи 5,15.

<sup>39)</sup> Такъ переводитъ Драйверъ; Захау и Марголіусъ переводятъ: отъ всякой жертвы, приносимой Ему, ты будешь имѣть сумму, равную тысячѣ талантовъ серебра“. Даже если разумѣть здѣсь сицилійскій талантъ, то и тогда сумма будетъ страшно велика. Griffith слово 𐤀𐤏𐤍, переведенное Марголіусомъ „талантъ“ отождествляетъ съ коптскимъ

29) мы послали и увѣдомили. По этому мы послали все (касательно) этихъ дѣлъ въ письмѣ отъ нашего имени къ Делайѣ <sup>40)</sup> и Шелемѣ <sup>41)</sup>, сыновьямъ Санаваллата <sup>42)</sup>, областеначальника Іудей.

kingor, равняющимся 1500 статировъ (тетрадрахмъ). Въ другихъ болѣ раннихъ документахъ слово это не встрѣчается, быть можетъ потому, что тамъ о такихъ крупныхъ суммахъ не приходится говорить. Сумма въ 1000 талантовъ серебра весьма громадна (около 2,580,000 рублей) и равняется подати, собиравшейся при Даріи съ самыхъ богатыхъ сатрапій (Геродотъ III, 91). Нужно предположить, что іудейская колонія въ Элефантинѣ была чрезвычайно богата и обѣщать такую сумму ее заставила крайность. Конечно это мѣсто нельзя понимать такъ, что каждый приносящій жертву долженъ былъ уплачивать такую сумму, а нужно понимать такъ, что эта сумма составлялась изъ взносовъ всѣхъ приносящихъ жертву. Оригинально толкуеть это мѣсто Е. В. Birks. Онъ думаетъ, что дѣло идетъ не о реальной тысячѣ талантовъ, выплатить которую обяжутся евреи, а лишь о молитвенномъ благопожеланіи со стороны всякой молящейся въ храмъ благодарной іудейской души. Но сомнительно, чтобы Вагоасъ удовлетворился однимъ благопожеланіемъ. Діодоръ Сицилійскій (XVI, 51, 2) сообщаетъ о Вагоасѣ, что когда Артаксерксъ разграбилъ храмы въ Египтѣ, Вагоасъ приобрѣлъ много золота и серебра и вывезъ хроники изъ древнихъ святилищъ, которыя затѣмъ по высокой цѣнѣ продавалъ египетскимъ жрецамъ. Этотъ сатрапъ сдѣлалъ изъ религиозныхъ потребностей подчиненныхъ персамъ народовъ самую выгодную свою доходную статью.

<sup>40)</sup> Имя это встрѣчается и въ книгѣ Нееміи (6,10). Делаія, отецъ Шемаи, лица близкаго къ Санаваллату и дѣйствовавшего вмѣстѣ съ ними противъ Нееміи. Но здѣсь Делаія называется сыномъ Мегетавела и отождествляетъ его съ Делаіей папируса, повидимому, нельзя.

<sup>41)</sup> Имя это также встрѣчается въ книгѣ Нееміи (13,13), но отождествлять эти два лица нѣтъ основаній.

<sup>42)</sup> Санаваллатъ, безъ сомнѣнія, есть Санаваллатъ, постоянно упоминаемый въ книгѣ Нееміи (напр. см. главы 2, 4, 6), упорный противникъ Нееміи, пытавшійся помѣшать восстановленію стѣнъ Іерусалима. Никакихъ упоминаній, что онъ былъ областеначальникомъ Самаріи до сихъ поръ не было извѣстно, но объ особенной близости его къ самарянамъ говорить и книга Нееміи (4,2). На то же указываетъ и названіе „хоронитъ“ (Неем. 2,14), т. е. житель Бее-Орана, принадлежавшаго прежде колѣну Ефремову (Нав. 16,3, 5, 18,13) и слѣдовательно, во времена Нееміи, къ области самарянской. Изъ Нееміи 13,28 мы узнаемъ, что одинъ изъ братьевъ (или племянниковъ, если Іехоханана не отождествлять съ Іонаваномъ 12, 11) вышеупомянутаго первосвященника Іехоханана былъ жепатъна дочери Санаваллата. Неемія изгналъ его за это изъ города (13,28). Іосифъ Флавій сообщаетъ, что этого брата Іехоханана звали Манассіей, и жену его, дочь Санаваллата,—Никазо. Этотъ-то Манассія, по словамъ Іосифа, и былъ основателемъ самаританской общины. Іосифъ только путаетъ хронологію. См. Рыбинскій. Очеркъ исторіи самарянъ. Труды

30) А Арсамъ не имѣеть свѣдѣній о всемъ томъ, что сдѣлано у насъ.

Двадцатое Маршесвана (Ноября), въ семнадцатый годъ царя Дарія“.

Папирусь бросаетъ любопытный свѣтъ на исторію іудейской колоніи въ Элефантинѣ. Эта колонія еще 120 лѣтъ тому назадъ до похода на Египетъ Камбиза (въ 525 г. до Р. Хр.) имѣла свой храмъ. Когда Камбизъ пришелъ въ Египетъ, онъ проявилъ по отношенію къ египетскимъ іудеямъ ту же благосклонность, которую отецъ его Киръ проявилъ по отношенію къ іудеямъ вавилонскимъ; храмы боговъ египетскихъ были имъ разрушены, но храмъ Іеговы не тронуть. Но за три года до просьбы въ 411 году, когда Арсамъ, областеначальникъ Египта, по какому-то дѣлу отправился къ персидскому двору, жрецы бога Хнуба, воспользовались его отсутствіемъ для подкупа Вайдранга, главнаго правителя Элефантины. Вайдрангъ вызвалъ своего сына, начальника гарнизона Сиены, на противоположномъ берегу Нила; тотъ явился съ войсками, которыя до основанія разрушили храмъ и присвоили себѣ золотые и серебряные сосуды и другія цѣнныя вещи. Одновременно съ этимъ Іудеи послали письмо къ Багохи, областеначальнику Іудеи, къ Іехоханану, первосвященнику іерусалимскому и къ его брату Остану или Анани и знатнымъ іудеямъ, но не получили отвѣта. Со времени разрушенія храма естественно въ немъ не приносилось никакихъ жертвъ и іудеи, въ знакъ скорьби, облекались во власяницы и постоянно молились и постились. Молитвы ихъ были услышаны и несчастіе постигло, какъ Вайдранга, потерявшаго свою должность, такъ и прочихъ египтянъ, участвовавшихъ въ разрушеніи храма.

Тѣмъ не менѣе храмъ продолжалъ оставаться въ развалинахъ и Іудеи не имѣли разрѣшенія возстановить его. Поэтому они просятъ Багохи выхлопотать разрѣшеніе на возстановленіе храма, за что обѣщаютъ приносить жертвы во имя его въ возстановленномъ храмѣ, молиться о его благополучіи и давать ему извѣстную пошлину со всѣхъ жертвъ. Кромѣ того они готовы за услуги послать ему золота. Они сообщаютъ далѣе, что они постарались склонить на свою

сторону Делаію и Шелемію—сыновей Санаваллата, областеначальника Самаріи. Въ заключеніе, чтобы успокоить Багохи въ томъ, что онъ, защищая Іудеевъ, будетъ дѣйствовать какъ бы противъ другого областеначальника, они увѣряютъ его, что областеначальникъ Египта Арсамъ ничего не знаетъ объ этихъ письмахъ.

Третій краткій документъ, или, какъ называетъ его Захау, меморандумъ, хранившійся, вѣроятно, въ архивахъ іудейской колоніи въ Элефантинѣ, доказываетъ, что просьба іудеевъ достигла цѣли.

Авторъ (или податель) просьбы былъ уполномоченъ увѣдомить Арсама, который, какъ должно предполагать, уже вернулся въ Египетъ, что храмъ можетъ быть возстановленъ и жертвы могутъ снова приноситься на его жертвенникъ.

Текстъ третьяго папируса состоитъ изъ 11 короткихъ строкъ:

1) Меморандумъ <sup>42)</sup> (для памяти) того, что Багохи и Делаія <sup>43)</sup> сказали

2) мнѣ. Меморандумъ слѣдующій: ты долженъ сказать въ Египтѣ

3) предъ Арсамомъ относительно жертвеннаго дома Бога

4) небесъ, который былъ построенъ въ крѣпости Іебъ

5) до нашего времени, до Камбиза,

6) который Вайдрангъ разрушилъ

7) въ четырнадцатый годъ царя Дарія,

8) что онъ долженъ быть возстановленъ на своемъ мѣстѣ, какъ онъ былъ прежде

9) и клѣбныя приношенія и ладанъ должны быть приносимы на

10) этомъ алтарѣ, какъ прежде

11) обыкновенно дѣлалось.

<sup>42)</sup> Захау удачно сопоставляетъ начало этого документа съ 1 Ездры 6,2—3, 10: „и найденъ былъ одинъ свитокъ, и на немъ написано такъ: для памяти: въ первый годъ царя Кира, царь Киръ далъ повелѣніе о домѣ Божіемъ въ Іерусалимѣ: пусть строится домъ на томъ мѣстѣ гдѣ приносятъ жертвы и чтобы они приносили жертву пріятную Богу небесному“. Не разъ заподозрѣваемый въ своей подлинности текстъ указа Кира находятъ такимъ образомъ неожиданное, но вѣское подтвержденіе своей точности.

<sup>43)</sup> Сопоставленіе именъ Делаіи (сына Санаваллата, правителя Самаріи) и Багоаса, правителя Іудеи, намекаетъ на хорошія отношенія, существовавшія въ это время между Іудеею и Самаріею, о чемъ говорить и Флавій.

Итакъ три новыхъ документа съ несомнѣнною доказываютъ тотъ поразительный фактъ, что въ Египтѣ существовалъ іудейскій храмъ, въ которомъ болѣе, чѣмъ столѣтъ приносились жертвы. Знаменитый храмъ въ Леонтополѣ на Дельтѣ, выстроенный первосвященникомъ Оніей IV между 170 и 160 годами до Рожд. Христова по распоряженію Птолемея Филопатора въ подражаніе храму іерусалимскому <sup>44</sup>), имѣлъ такимъ образомъ предшественника, о которомъ до этого открытія на Элефантинѣ никто и не подозревалъ.

Какъ попали Іудеи въ Элефантину?

Въ довольно обширной англійской литературѣ объ открытіи Захау, на этотъ вопросъ дается двоякій отвѣтъ.

S. R. Driver въ статьѣ: „Іудейскій храмъ въ Египтѣ въ 525—411 годахъ до Рождества Христова“ (The Guardian, november 6, 1907, стр. 1827 — 8) высказываетъ предположеніе, что въ Элефантинѣ поселились іудеи, бѣжавшіе изъ Палестины въ 586 году послѣ разрушенія Іерусалима халдеями. „Іудеи Египта (включая и „Паеросъ“, „землю южную“—верхній Египетъ) строго порицаются пророкомъ Іереміей (глава 44) за идолопоклонство, и особенно за служеніе „дарицѣ небесной“ (слав.), „богинѣ неба“ (44, 17, русск.) и имъ предсказывается разореніе, но возможно, что между ними были и сохранившіе вѣру отцевъ. Какъ бы-то ни было, члены этой колоніи, еще до 525 года до Рождества Христова проникнувшей на 400 миль къ югу отъ нынѣшняго Каира и осѣвшей на Элефантинѣ, почему-то не чувствовали себя связанными постановленіемъ Второзаконія (глава 12; ср. Іоанна 4, 20—22), по которому нельзя было приносить жертвъ нигдѣ, кромѣ храма Іерусалимскаго. Профессоръ Сэйсъ замѣчаетъ, что они могли сослаться въ этомъ случаѣ на пророка Исаію (19, 19). Но необходимо замѣтить, что пророкъ имѣетъ въ виду не еврейскій жертвенникъ въ Египтѣ среди языческаго населенія, а болѣе высокій идеаль — обращеніе всего египетскаго народа къ Іеговѣ (см. стихи 20—22, 25). Такимъ

<sup>44</sup>) Въ доказательство своего права на постройку храма Онія ссылался на слова прор. Исаи: „Въ тотъ день жертвенникъ Господу будетъ посреди земли Египетской, и памятникъ Господу у предѣловъ ея“ (Ис. 19, 19), тѣмъ не менѣе священники, служившіе тамъ, не были допущены въ храмъ Іерусалимскій. Храмъ этотъ былъ разрушенъ римлянами въ 72 году по Рождествѣ Христовѣ (Іосифъ Флавій, 12, 9, 7; 13, 3, 1—3).

образомъ Драйверъ не закрываетъ глазъ и на тѣ трудности, съ которыми сопряжена его гипотеза. На той же точкѣ зрѣнія стоятъ и S. A. Cook. (Palestine Expl. Fund, Quart. St., 1907, стр. 68 сл.) и авторъ статьи объ іудейскомъ храмѣ въ „Church Quarterly Review“.

Другое предположеніе высказываетъ G. A. Hollis въ статьѣ „Иудейскій храмъ въ Египтѣ“ („The Guardian“ November 27, 1907, стр. 1954). Онъ обращаетъ вниманіе на то, что сосѣдняя съ Элефантиной Сіена считается самымъ южнымъ городомъ Египта. Такъ говоритъ о ней пророкъ Іезекииль: сдѣлаю землю Египетскую пустынею изъ пустынь отъ Мигдола до Сіены, до самаго предѣла Еѳіопіи (29, 30, см. также 30, 6, а по мнѣнію нѣкоторыхъ и 30, 15, 16: „Синъ, крѣпость Египта“). Такъ говоритъ о ней и Геродотъ (IV, 30;) и Іосифъ Флавій (О войнѣ Іудейской IV, 10, 5) „Отъ Мигдола до Сіены“—равносильно „отъ Дана до Вирсавіи“. Но зачѣмъ же бѣглецамъ іудеямъ нужно было забираться какъ можно дальше въ Египетъ. Французскіе эмигранты поселяются въ Кэнтербери, но ихъ трудно найти въ Карляйлѣ или въ Нью-Кэстлѣ. Обычно такого рода бѣглецы поселяются вблизи отъ границы, чтобы при первой возможности вернуться на родину.

Но если допустить, что первые колонисты-евреи въ Элефантинѣ были плѣнные, то естественно египтяне должны были поселить ихъ какъ можно далѣе отъ границъ Палестины <sup>45)</sup>. Въ 4 книгѣ Царствъ (23, 34) мы читаемъ, что фараонъ Нехао взялъ царя Іудейскаго Іоахаза и отвелъ въ Египетъ, гдѣ онъ и умеръ. Это было въ 608 г. до Рождества Христова (ср. 2 Паралипом. 36, 1—4). Несомнѣнно Іоахазъ не былъ одинъ. Не въ интересахъ Нехао было оставлять въ Іерусалимѣ сильныхъ приверженцевъ Іоахаза, возведшихъ его на престолъ помимо старшаго брата Іоакима, или Еліакима. Поселенные въ отдаленнѣйшей крѣпости Египта Іудеи пользовались значительною свободою—въ торговлѣ и богослуженіи.

Быть можетъ на этой свободѣ основывались надежды іудеевъ на возвращеніе Іоахаза изъ плѣна, такъ что потребовалось особое пророчество Іереміи, что „онъ уже не возвратится сюда, но умереть въ томъ мѣстѣ, куда отвели его

<sup>45)</sup> Невольно приходитъ на умъ аналогія изъ близкаго намъ времени: плѣнники японцы были поселены не въ Хабаровскѣ или Благовѣщенскѣ, а въ селѣ Медвѣдь Новгородской губерніи.

плѣннымъ, и болѣе не увидить земли сей“ (22, 12—13). Никакой нужды держать Иоахаза въ темницѣ не было, такъ какъ на югѣ Египта онъ не представлялъ никакой опасности, да и вражды къ Іудеѣ у Нехао не было (2 Пар. 35, 21). Иоакимъ подчинился Египту и народъ іудейскій дружелюбно относился при немъ къ Египту. Начиная со смерти Іосіа до битвы при Каркемишѣ, евреи платили дань Египту и фараонъ Гофра сдѣлалъ въ 586 году безуспѣшную попытку возобновить ее.

При такомъ предположеніи объясняется и особенное богатство іудейской колоніи, о которомъ говоритъ F. L. Griffith: ядро этой колоніи образовалось изъ царя іудейскаго и его приближенныхъ. На Элефантину и въ послѣдствіи смотрѣли какъ на мѣсто ссылки политическихъ преступниковъ и Александръ Великій сослалъ въ эту крѣпость нѣсколько своихъ противниковъ (см. J. P. Mahaffy, History of Egypt, Vol. IV, p. 18).

Эта гипотеза подтверждается и слѣдующимъ соображеніемъ. Аристей въ своемъ знаменитомъ письмѣ къ брату свидѣтельствуетъ, что когда Псамметихъ II предпринялъ походъ на Эіюпію, въ его войскѣ были солдаты евреи (см. Schürer въ Dictionn. Bibl. Hastings'a V, 95). Псамметихъ былъ преемникомъ Нехао и происходилъ, по предположенію Геродота, изъ Элефантины (Herod. II, 30). Нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что онъ принудилъ вступить въ свое войско храбрыхъ людей, осмѣлившихся преградить путь фараону Нехао при Логиддонѣ и которые были подъ рукой въ пограничныхъ крѣпостяхъ <sup>46)</sup>. Слово *ἐξανασταλμένων* указываетъ именно на принудительную службу. Но если жители Элефантины были ревностными почитателями Іеговы, то почему же пророкъ Іеремія говоритъ объ іудеяхъ, поселившихся въ Паеросѣ, т. е. верхнемъ Египтѣ, что они были идолопоклонниками (Іер. 44, 1, 15).

Для разрѣшенія этого недоумѣнія Hollis строить смѣлую гипотезу. Онъ доказываетъ, что общепринятое отождествленіе <sup>47)</sup> Паероса съ верхнимъ Египтомъ не совсѣмъ вѣрно. Кромѣ Паероса—страны въ верхнемъ Египтѣ, существовалъ еще городъ Паеросъ въ нижнемъ Египтѣ. Слово это встрѣ-

<sup>46)</sup> Staerk, Die Judisch-Aramaeischen Papyri von Assuan 1907, стр. 7.

<sup>47)</sup> См. напр. Guthe. Kurzes Bibelwörterbuch, Lpzg. 1903, стр. 13; Hastings op. cit. III, 693; Солярскій. Опытъ библейскаго словаря, III, 182.

чается въ Ветхомъ Завѣтѣ пять разъ <sup>48</sup>). Въ Ис. 11, 11 и Іезек. 29, 14 оно ясно означаетъ верхній Египеть. Но у Іереміи 44, 1 мы читаемъ: „о всѣхъ Іудеяхъ, живущихъ въ землѣ Египетской, поселившихся въ Магдолѣ и Тафнисѣ, и въ Нофѣ, и въ землѣ Паеросѣ“. Первые три города находятся въ нижнемъ Египтѣ. Нужно обратить вниманіе на то, что LXX Codex A передъ Паеросомъ опускаетъ слово „страна“. Изъ книги Іереміи мы узнаемъ, что переселенцы усвоили языческіе обычаи и Іеремія строго упрекаетъ ихъ.

Въ Іер. 44, 15 слѣд. мы находимъ разговоръ между переселенцами и пророкомъ. Переселенцы обозначены такъ: „весь народъ, жившій въ землѣ Египетской, въ Паеросѣ“ <sup>49</sup>). Максъ Мюллеръ замѣчаетъ по поводу этого мѣста, что между словами „въ Египтѣ, въ Паеросѣ“ нужно, по аналогіи съ 1 стихомъ поставить союзъ „и“, пропущенный какъ въ еврейскомъ текстѣ, такъ и въ переводѣ LXX (Гастингсъ, *Ibid.*). Но трудно допустить, чтобы евреи, разсѣянные по всему верхнему и нижнему Египту, могли спорить съ Іереміей. Съ нимъ могли спорить представители только одной опредѣленной общины. Поэтому, вѣроятно, подъ Паеросомъ у Іереміи разумѣется городъ нижняго Египта, гдѣ онъ былъ и спорилъ съ іудеями. Въ такомъ случаѣ незачѣмъ исправлять ни еврейскій, ни греческій текстъ а, быть можетъ, и Codex A въ первомъ стихѣ. Какъ понимать слово Паеросъ у Іезекииля (30, 14), рѣшить трудно. Возможно, что здѣсь разумѣется южный Египеть, но это имя стоитъ въ ряду семи другихъ именъ, причѣмъ всѣ они означаютъ города, а не страны. Если считать упоминаемый у Іереміи Паеросъ верхнимъ Египтомъ, то трудно допустить, чтобы въ столь древнее время евреи были разсѣяны по всему Египту и поэтому многіе считаютъ это мѣсто вставкой позднѣйшаго автора. Но если допустить, что Паеросъ Іереміи былъ городомъ, лежавшимъ недалеко отъ Дельты, всѣ недоумѣнія легко разрѣшаются. Вѣрная Іеговѣ община Элефантины будетъ тогда стоять внѣ упрековъ Іереміи <sup>50</sup>).

<sup>48</sup>) Точнѣе семь: Ис. 11,11; Іер. 44,1, 15; Іезек. 29,14; 30,14.

<sup>49</sup>) Съ русск.; въ слав.: въ земли паеуретѣ.

<sup>50</sup>) Противъ гипотезы Голлиса, особенно противъ его мнѣнія, что подъ Паеросомъ Іереміи 44, 15 можно разумѣть какой-то городъ нижняго Египта, возражаетъ F. LI. Griffith (въ *The Guardian* 18 дек. 1907 г.). Онъ указываетъ, что ни о какомъ такомъ городѣ мы ничего не знаемъ.

Даже если и не соглашаться съ такимъ толкованіемъ слова Паерось Голлиса, упреки іудеевъ верхняго Египта въ идолопоклонствѣ Іереміей нисколько не исключаютъ возможности существованія на окраинѣ этого верхняго Египта маленькой, вѣрной Іеговѣ, но неизвѣстной пророку, общины. Паерось — верхній Египетъ — страна громадная. Сѣверныя границы Паероса лежатъ лишь на нѣсколько миль южнѣе Мемфиса, а южныя, гдѣ находились Элефантина и Сіена, лежатъ на 400 миль къ югу. На такомъ громадномъ пространствѣ религиозная жизнь іудейскихъ колоній могла имѣть и неодинаковый характеръ.

Голлисъ думаетъ, что его гипотеза о возникновеніи іудейской колоніи при Элефантинѣ объясняетъ и другую странность: нарушеніе евреями строгаго запрещенія Второзаконія (гл. 12) приносить жертвы внѣ Іерусалимскаго храма. Дѣло въ томъ, что послѣ бѣдственной смерти ревностнаго блюстителя отеческихъ завѣтовъ Іосіи, въ Іудеѣ началась сильная реакція, которая свела на нѣтъ всѣ реформы Іосіи. При Іоакимѣ возобновились времена Манассіи. И самъ Іоахазъ, братъ его, не принадлежалъ, очевидно, къ строгимъ ревнителямъ предписаній Второзаконія, „дѣлая неугодное предъ Богомъ“ (4 Царствъ 23, 31—32; 2 Пар. 36, 1—3). Возможно, что онъ предвосхитилъ и ссылку Оніи IV на Исаи 19, 19, какъ предполагаетъ проф. Сэйсъ.

Гипотеза Голлиса подтверждается, по нашему мнѣнію, и еще однимъ обстоятельствомъ. Если мы обратимъ вниманіе на перечень тѣхъ лицъ, къ которымъ обращаются іудеи Элефантины, мы замѣтимъ странное обстоятельство: всѣ они принадлежатъ къ либеральной партіи, возстававшей противъ

---

Подъ Паеросомъ слѣдуетъ разумѣть не только верхній, а, какъ показываютъ папирусы John'a Rylands'a въ Манчестерѣ 512 и 660 гг. до Р. X., и весь средній Египетъ, а тогда большая часть возраженій Голлиса противъ обычнаго пониманія слова Паерось теряютъ свою силу. Іудеи могли забраться такъ далеко привлекаемые выгодной торговлей съ Суданомъ по Нилу. Последняя мысль не нова. Еще въ 1903 году, когда былъ найденъ первый іудейскій папирусъ Ассуана, Joseph Halevy писалъ въ *Revue Sémitique* (1903, стр. 252), что въ Ассуанѣ была іудейская банкирская контора. Тоже повторилъ потомъ Сэйсъ. Но послѣ того какъ Theodor Reinach опубликовалъ въ 1905 г. принадлежащіе ему папирусы (*Papyrus grecs et demotiques recueilles en Egypte*), стало несомнѣннымъ, что въ южномъ Египтѣ были военныя іудейскія колоніи, конечно не чуждыя и денежныхъ дѣлъ, см. Israel Levi, *Op. cit.* стр. 39—44.

обособленія отъ сосѣдей и реформированія въ духѣ строгаго соблюденія законовъ, за что стояла партія Нееміи (см. М. Посновъ, *Иудейство*. Къ характеристикѣ внутренней жизни іудейскаго народа въ послѣднѣе время. Кіевъ, 1906. Стр. 5—104). Эта либеральная партія, очевидно, вмѣстѣ съ іудеями Элефантины не считавшая нужнымъ буквально соблюдать предписаніе 12 главы Второзаконія, содѣйствовала и постройкѣ Самарянскаго храма, и только у этой партіи нарушившіе Второзаконіе черезъ постройку храма внѣ Іерусалима могли найти содѣйствіе для вторичнаго нарушенія Второзаконія черезъ его возстановленіе. Іудеи Элефантины обращаются за содѣйствіемъ по возстановленію храма къ тому самому Іеханану, братъ (или племянникъ) котораго построилъ храмъ для самарянъ. Такимъ образомъ всего вѣроятнѣе, что основателями іудейскаго храма въ Египтѣ были свободомыслящіе, но вѣрные Іеговѣ іудеи и нѣтъ никакого основанія считать ихъ вмѣстѣ съ д-ромъ Redpath'омъ самарянами. Голлись справедливо возражаетъ противъ этого предположенія, что, во-первыхъ, ни о какихъ колоніяхъ самарянъ въ столь раннее время мы ничего не знаемъ, и во-вторыхъ, что было бы странно, если бы колонія обзавелась собственнымъ храмомъ на столѣтіе или на два ранѣе, чѣмъ митрополія.

Въ заключеніе нѣсколько словъ о языкѣ открытыхъ папирусовъ и ихъ значеніи.

Языкъ этихъ документовъ есть своеобразный арамейскій языкъ, какъ мы видѣли изъ нѣсколькихъ примѣчаній, весьма сходный съ арамейскими отрывками Ветхаго Завѣта. Болѣе крупное отличіе его заключается въ замѣнѣ зубного *d* свистящимъ *z* въ указательныхъ и относительныхъ мѣстоименіяхъ и въ другихъ словахъ.

Три вышеприведенные папируса стоятъ ближе къ Ветхому Завѣту, чѣмъ какой-либо изъ найденныхъ до сихъ поръ документовъ или надписей. Они написаны всего 24 года послѣ втораго путешествія Ездры въ Іерусалимъ въ 432 г., быть можетъ, одновременно съ книгой Нееміи и составляютъ какъ будто ея продолженіе. Читая эти папирусы, мы находимся въ той же атмосферѣ, какъ и при чтеніи библейскихъ арамейскихъ указовъ и писемъ въ 1 Ездры 7, 11—26 (458 до Р. Хр.), 4, 11—16; 17—22 (не задолго до 444 г.) и даже 5, 6—17, 6, 2—12 (въ 520 г.). Являясь лишнимъ вѣскимъ аргументомъ въ пользу историческаго характера книги

Ездры и особенно книги Нееміи противъ нападеній отрицательной критики, папирусы въ то же время бросаютъ нѣкоторый свѣтъ и на состояніе іудейства въ Палестинѣ непосредственно послѣ дѣятельности Нееміи, о которомъ сохранилось такъ мало извѣстій. Проф. Захау обѣщаетъ (Or. cit. стр. 44) издать и другіе папирусы, содержащіе рассказы и поэмы, написанные іудеями Элефантины. Съ другой стороны, д-ръ Rubensohn собирается издать въ эту зиму папирусы, найденные въ Элефантинѣ англійской экспедиціей. Несомнѣнно, эти изданія обогатятъ отчасти и библейскую науку новыми фактами. Англійскіе археологи высказываютъ даже смѣлую надежду, что въ Элефантинѣ будетъ найденъ и списокъ Священнаго Писанія такъ какъ евреи несомнѣнно захватили съ собою въ Египетъ и списокъ Священныхъ Книгъ.

С. Троицкій.

## Къ матеріаламъ для „Біографическаго Словаря“ воспитанниковъ С.-Петербургской духовной академіи.

**Н**ѢСКОЛЬКО лѣтъ тому назадъ въ Кіевской академіи, при обсужденіи вопроса о приготовленіяхъ къ торжественному празднованію имѣющаго быть въ 1915 году 300-лѣтняго юбилея Кіевской академіи, нашли необходимымъ составить *Ученый Синодикъ* — академическій, въ который были бы внесены *всѣ имена* бывшихъ воспитанниковъ Кіевской академіи — съ ихъ біографіями <sup>1)</sup>. Въ С.-Петербургской академіи, не высказывавшей доселѣ мысли объ *ученомъ Синодикѣ* для увѣковѣченія памяти своихъ бывшихъ воспитанниковъ, — опытъ такого Синодика недавно явился. Мы разумѣемъ книгу бібліотекаря С.-Петербургской духовной академіи Алексѣя Степановича *Родоскаго* — подъ заглавіемъ: «Біографическій Словарь студентовъ первыхъ XXVIII курсовъ С.-Петербургской духовной академіи: 1814—1869 гг.» Спб. 1907 г. Книгой этой А. С. Родосскій совершилъ великій подвигъ любви въ честь своей *Almae Matris*— С.-Петербургской д. академіи. Какихъ трудовъ стояло ему написать и издать въ свѣтъ эту книгу! Какую эрудицію должно было имѣть, чтобы составить такую книгу! И какой глубокой благодарности заслуживаетъ почтенный трудъ А. С. Родоскаго не только со стороны воспитанниковъ С.-Петербургской д. академіи, но и со стороны всѣхъ интересующихся исторіей

<sup>1)</sup> Вопросъ о празднованіи 300-лѣтняго юбилея Кіевской академіи, а равно и составленіи *Ученаго Синодика* ея, поднять бывшимъ въ 1901 году Ректоромъ этой академіи преосв. Димитріемъ Ковальницкимъ (нынѣ архіепископъ Херсонскій).

нашего духовнаго просвѣщенія! <sup>1)</sup>). Конечно, для одного человѣка такой громадный трудъ былъ непосильный; а потому, естественно, въ книгѣ А. С. Родосскаго оказываются по мѣстамъ разнаго рода ошибки, неточности, недомолвки, а также иногда и совершенное отсутствіе свѣдѣній. Всѣ такія неисправности должны быть указаны и пополнены тѣми, для кого онѣ видны и замѣтны, съ тою цѣлью, чтобы дать А. С. Родосскому возможность, при второмъ изданіи своего замѣчательнаго труда, произвести въ немъ надлежащія исправленія, дополненія и вообще улучшенія. Вотъ, напр., профессоръ А. А. Бронзовъ замѣтилъ нѣкоторыя изъ такихъ неисправностей въ трудѣ А. С. Родосскаго и указалъ ихъ въ апрѣльской книжкѣ «Странника» за текущій 1907 годъ. За это, конечно, будетъ ему весьма благодаренъ А. С. Родосскій. Но намъ кажется, что на это дѣло должно посмотреть съ болѣе широкой точки зрѣнія. А. С. Родосскій сдѣлалъ то, что въ сущности должна была сдѣлать сама С.-Петербургская духовная академія—in соgroge. Она сама—отъ своего лица—должна была издать *Ученый Синодикъ* для поминанія бывшихъ своихъ воспитанниковъ. И если она доселѣ не сдѣлала этого, то, конечно, непременно сдѣлаетъ въ недалекомъ будущемъ, въ виду скоро исполняющагося 100-лѣтія со времени своего основанія. И въ такомъ случаѣ всѣ эти исправленія въ трудѣ г. Родосскаго должны дѣлаться не въ интересахъ только самаго А. С. Родосскаго, а въ интересахъ и всей С.-Петербургской д. академіи. И въ нихъ—въ этихъ исправленіяхъ и дополненіяхъ—должны принять участіе не только всѣ члены нынѣшней корпорации С.-Петербургской д. академіи и не только всѣ еще живущіе воспитанники этой академіи, но и вообще всѣ тѣ, кто чититъ С.-Петербургскую д. академію и ея заслуги для православной церкви и для русскаго просвѣщенія. Да, это дѣло — дѣло составленія ученаго Синодика воспитанниковъ духовной академіи—требуетъ общей *коллективной* работы. Ибо о судьбѣ тѣхъ или иныхъ воспитанниковъ академіи, разошедшихся по Россіи и даже по уголкамъ Европы и Азіи, а также о разныхъ частностяхъ ихъ жизни, иногда не можетъ дать свѣдѣній ни сама академія, ни живущіе ея вос-

<sup>1)</sup> А. С. Родосскій довелъ свой трудъ до такого позднѣйшаго времени, что ему пришлось записывать въ свой *Ученый Синодикъ* еще живущихъ воспитанниковъ С.-Петерб. д. академіи—ковечно—для поминанія ихъ за здравіе—на многія лѣта!

питанники, а можетъ доставить иногда подобныя свѣдѣнія кто-нибудь другой — *посторонній*, самъ знающій на мѣстѣ эту судьбу, или получившій о ней извѣстіе изъ такого или иного источника...

Поэтому очень рационально и предусмотрительно поступилъ Совѣтъ С.-Петербургской дух. академіи, когда чрезъ своего секретаря обратился при посредствѣ печати къ публикѣ съ приглашеніемъ—сообщать ему такіе или иные матеріалы о прошломъ С.-Петербургской дух. академіи и о судьбахъ ея воспитанниковъ. Но, по нашему мнѣнію, такого обращенія къ публикѣ еще было недостаточно для достиженія предположенной цѣли. Нужно было еще, чтобы сама академія открыла удобный путь для ожидаемыхъ сообщений изъ публики, и чтобы она сама — *первая*—въ лицѣ членовъ своей корпорации—*показала примѣръ* таковыхъ сообщений и тѣмъ возбудила бы охоту къ нимъ въ постороннихъ лицахъ. *Verba movent, exempla trahunt...* Выскажемъ свою мысль прямо: нужно было открыть въ «Христіанскомъ Читеніи» *особый отдѣлъ*, въ которомъ должно было печатать всевозможныя свѣдѣнія о начальникахъ, наставникахъ и воспитанникахъ С.-Петербургской дух. академіи. Между прочимъ, должно было слѣдить здѣсь за *некрологами* воспитанниковъ С.-Петербургской дух. академіи, появляющимися въ Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ и въ другихъ органахъ печати, и заносить ихъ на страницы академическаго журнала... *Alma Mater* не должна забывать своихъ воспитанниковъ и послѣ ихъ кончины... А то въ чемъ же и сущность духовнаго материнства? Не только *при жизни* воспитанниковъ *Alma Mater* должна помнить ихъ и въ случаѣ нужды простирать къ нимъ руку помощи, но и по смерти ихъ должна вспоминать ихъ—обозрѣніемъ ихъ жизни и молитвою за нихъ...

Одни *исправленія* и *дополненія* къ почтенному труду А. С. Родосскаго могутъ занять довольно страницъ въ такомъ отдѣлѣ «Христіанскаго Читенія». А. С. Родосскій многихъ воспитанниковъ назвалъ только по имени. А вѣдь каждый изъ нихъ имѣлъ свою судьбу—провелъ жизнь трудовую и полную такихъ или иныхъ событій—принесъ посильную пользу церкви и отечеству—въ томъ мѣстѣ, гдѣ Богъ привелъ его пожить и послужить... Въ особенности нужно обратить вниманіе на судьбу академическихъ воспитанниковъ—*неудачниковъ*. Большею частію это были блестящіе таланты въ пору студенче-

ства, а вышедши въ жизнь, почему-то споткнулись, ослабли и совсѣмъ опустились—даже иногда *до босаячества*... Жизнь такихъ полна глубокаго психологическаго интереса. Да и вообще судьба воспитанниковъ академіи заслуживаетъ особеннаго вниманія. Вѣдь это все были *отборные юноши*—талантливые и даже гениальные—цвѣтъ духовнаго просвѣщенія. Интересно прослѣдить, какъ на нихъ повліяла та среда, въ которой они очутились по выходѣ изъ академіи и какъ сами они реагировали на нее...—Затѣмъ, А. С. Родосскій поставилъ своей задачей помянуть только воспитанниковъ *окончившихъ курсъ академіи*, а о тѣхъ, которые почему-либо вышли изъ академіи до окончанія курса, или *скончались* въ самой академіи,—о такихъ онъ почти ничего не говоритъ. А между тѣмъ и они безъ всякаго сомнѣнія достойны памяти. И между ними были талантливые и оригинальныя личности. Повторяемъ: если только С.-Петербургская духовная академія искренно интересуется своимъ прошлымъ (а въ этомъ и сомнѣваться нечего), то она непременно должна при одномъ изъ своихъ академич. журналовъ открыть особый отдѣлъ для детальнаго изслѣдованія этого прошлаго... Сколько документовъ интересныхъ явилось бы здѣсь на свѣтъ! Наприм., какія есть любопытныя и оригинальныя письма бывшихъ наставниковъ и воспитанниковъ академіи!—Не нужно чуждаться здѣсь и всякихъ мелкихъ замѣтокъ, разъясняющихъ и дополняющихъ дѣло. Все это доставитъ обильный матеріалъ для будущаго историка академіи и ея воспитанниковъ. А безъ такого отдѣла разработка исторіи академіи далеко не пойдетъ. Сама академія, при всей ея готовности и при всемъ обиліи у нея архивныхъ матеріаловъ, не можетъ выполнить этой задачи. Только постороннія, со всѣхъ сторонъ текуція, сообщенія, охотно печатаемыя и вызывающія дополненія и поправки, могутъ способствовать всестороннему освѣщенію прошлыхъ судебъ академіи и ея воспитанниковъ. Наприм.—*воспоминанія* о профессорахъ академіи, о характерѣ ихъ преподаванія, объ ихъ манерахъ и нравахъ, объ ихъ фамиліальныхъ связяхъ, такъ или иначе вліявшихъ на ихъ судьбу—обо всемъ этомъ, гдѣ можно найти свѣдѣнія въ архивѣ академическомъ? Только сами товарищи ихъ или ученики могутъ восполнить эту интересную сторону бытовой академической жизни. А гдѣ эти воспоминанія о профессорахъ академіи—ихъ учениковъ и другихъ лицъ? Дѣлались ли и дѣлаются ли хотя какія-либо усилія и стара-

нія, чтобы вызвать их?.. А между тѣмъ время идетъ, старые воспитанники академіи сходятъ со сцены и уносятъ съ собою въ могилу интереснѣйшіе эпизоды и картины нравовъ былой академической жизни. А какъ такія воспоминанія оживляютъ историческія страницы! Вотъ наприм. А. С. Родосскій привелъ въ своей книгѣ стихотворныя воспоминанія о профессорахъ протоіерея Ѳедора Павловича. Какъ живо они характеризуютъ личности нѣкоторыхъ выдающихся профессоровъ С.-Петербургской академіи былого времени! А прозаическія воспоминанія, художественно изложенныя, еще подробнѣе и всестороннѣе могли бы описать и обрисовать эти характерныя и типическія личности старыхъ незабвенныхъ дѣятелей академіи... Таковыми воспоминаніями, какъ, напримѣръ, оживилъ свою «Исторію Казанской духовной академіи» проф. П. В. Знаменскій! И кстати скажемъ: съ какою любовью отнесся достопочтенный проф. Знаменскій къ своей задачѣ? Никакія мелочи жизни академической не ускользнули отъ его вниманія—и всеѣмъ онъ пользовался, чтобы представить полную картину прошлой жизни своей *Almae Matris*... И какъ могъ *одинъ человекъ* собрать и одолѣть такъ блистательно столь обширный и разнообразный матеріалъ! Вотъ такъ точно и А. С. Родосскій заслуживаетъ такого же удивленія и признательности, какъ и П. В. Знаменскій. Ихъ книги—это поучительнѣйшее чтеніе! Сколько выводовъ можно сдѣлать изъ нихъ!

На бывшихъ питомцахъ академіи, связанныхъ съ нею тѣсными родственными узами, лежитъ нравственный долгъ посодѣйствовать тому, чтобы знаменитый день академіи былъ отпразднованъ достойнымъ ея великихъ историческихъ заслугъ образомъ.

Вотъ еще вопросъ—касающійся почти всѣхъ нашихъ Академій—о недостаточности у академій *матеріальныхъ* средствъ для изданія матеріаловъ для собственной своей исторіи! Кіевской академіи Св. Синодъ далъ субсидію по 1000 рублей ежегодно, по у другихъ академій и этого нѣтъ. Но, по нашему мнѣнію, рѣшеніе этого назойливаго вопроса въ благопріятномъ смыслѣ зависитъ отъ самихъ же академій—отъ ихъ искренней и дѣятельной любви къ разработкѣ и изданію матеріаловъ для своей исторіи. Академіи не дѣлаютъ усилій для изысканія этихъ средствъ. А средства эти—такъ сказать—*подъ бокомъ*. Это—*складчина* всѣхъ воспитанниковъ той или другой академіи, къ

каковой складчинѣ несомнѣнно могутъ присоединиться и другія лица, любящія науку и просвѣщеніе. Только нужно объявить объ этомъ *подписку*. Будьте дѣятельны и энергичны. Печатайте постепенно и аккуратно о ходѣ этой подписки. Тогда всѣ заинтересуются этимъ дѣломъ—и подписная сумма будетъ все больше и больше возрастать. Только сами любите свою родную исторію, — тогда и въ другихъ возбудите любовь къ ней и готовность жертвовать для нея своими средствами. А то любовь къ родной церковной старинѣ, повидимому, заглохла. Въ Кіевѣ, напримѣръ, дошло до того, что исторію, Кіево - Печерской лавры больше интересуются нѣмцы <sup>1)</sup>, а исторія Кіевской академіи больше занимаетъ поляковъ <sup>2)</sup>!.. Какъ не оплакивать такого оскудѣнія любви къ родной церковной старинѣ среди Кіевского духовнаго общества! Никто теперь тамъ не интересуется исторію кіевской іерархіи и епархіальнаго управленія, исторію кіевскихъ монастырей, кіевскихъ церквей и ихъ клировъ, исторію духовнаго просвѣщенія — исторію кіевской академіи, духовной семинаріи и духовныхъ училищъ кіевской епархіи. Не выступаютъ новые труженики по этой части...

Возвращаясь теперь къ главному предмету нашей статьи, скажемъ, что прекрасный трудъ А. С. Родосскаго, представившаго первый опытъ ученаго Синодика воспитанниковъ С.-Петербургской академіи, возбудилъ и въ насъ искреннее желаніе внести свою лепту для дополненія и усовершенствованія этого труда въ будущемъ его изданіи, которое несомнѣнно уже сдѣлаетъ сама С.-Петербургская академія — на основаніи имѣющихъ быть сообщеній какъ со стороны самихъ

<sup>1)</sup> Напримѣръ въ 1904 г. вышла слѣдующая книга доктора Гётца: „Dr. D. Leopold Karl Goetz: Das Kiever ttöhlenkloster als Kulturzentrum des Vormongolischen Russland Passau, 1904. Объ этой прекрасной книгѣ помѣщенъ въ №№ 326 и 331-мъ „Московскихъ Вѣдомостей“ 1904 года обширный фельетонъ подъ заглавіемъ: „Кіево-Печерскій монастырь, какъ культурный центръ домонгольской Руси“.—А сама ваша Кіево-Печерская лавра и доселѣ не позаботилась объ изданіи въ свѣтъ полной своей исторіи!

<sup>2)</sup> Разумѣемъ сочиненіе польскаго историка А. Яблоновскаго, вышедшее въ 1900 г. въ Краковѣ—подъ заглавіемъ: „Akademia Kijowsko-Mohilanska. Zarys historyczny na tle rozwoju ogólnego cywilizacyi Zachodrzej na Rusi“. Объ этой книгѣ профессоръ Кіевской д. академіи свящ. Ѳ. И. Титовъ сдѣлалъ отзывъ съ знаменательнымъ заглавіемъ: „Урокъ съ Запада“ („Труды Кіевской д. академіи“ 1902 г., мартъ, стр. 450—479).

воспитанниковъ этой академіи, такъ и со стороны вообще любителей исторіи духовнаго просвѣщенія. Намъ удалось собрать нѣкоторые матеріалы для будущаго біографическаго словаря воспитанниковъ С.-Петербургской академіи, могущіе имѣть значеніе для пополненія біографическихъ данныхъ при описаніи жизни и при характеристикѣ личныхъ качествъ и отношеній нѣкоторыхъ изъ воспитанниковъ этой академіи — изъ перваго ея 50-лѣтія. Надѣмся, что «Христіанское Чтеніе» не постѣснится открыть свои страницы для нашихъ сообщеній въ этомъ родѣ. Въ настоящій разъ мы представляемъ матеріалы для біографіи двухъ воспитанниковъ С.-Петербургской академіи — преосв. *Порфирія Успенскаго*, воспитанника VIII курса, выпуска 1829 года; и священника *Василія Ильича Судакевича*, воспитанника XVI курса — выпуска 1845 года. Затѣмъ у насъ есть нѣкоторые матеріалы о митроп. *Исидорѣ Никольскомѣ*, архіепископѣ *Иранархѣ Поповѣ*, архіеп. *Соборніи Сокольскомѣ*, епископѣ *Мемнонѣ Вишневскомѣ*, архіеп. *Никанорѣ Бровковичѣ*—и о другихъ. Эти матеріалы, по мѣрѣ ихъ обработки, мы будемъ представлять въ редакцію «Христіанскаго Чтенія». Повторяемъ: это дѣло требуетъ работы *коллективной* — и если откроется для нея мѣсто и если будутъ заохочивать къ этой работѣ вниманіемъ къ ней, — тогда составитя надлежащій *Ученый Синодикъ* воспитанниковъ С.-Петербургской духовной академіи, обладающій и полнотою біографическихъ свѣдѣній, и ихъ точностію и вѣрностію.

Л. С. Мацѣвичъ.

## I.

Письма епископа Порфирія Успенскаго къ Одесскому протоіерееу  
Михаилу Карповичу Павловскому.

Извѣстно, что, по окончаніи курса въ С.-Петербургской духовной академіи въ 1829 г. и послѣ принятія тогда же монашества, Порфирій Успенскій былъ назначенъ на службу сначала законоучителемъ 2-го кадетскаго корпуса въ С.-Петербургѣ, а затѣмъ въ 1831 г. переведенъ былъ въ г. Одессу — на такую же законоучительскую должность въ Ришельевскій лицей. Въ 1837 г., когда этотъ лицей былъ преобразованъ по новому уставу, Порфирій былъ утвержденъ въ немъ профессоромъ богословія, Церковной исторіи и Церковнаго

права. Служа въ лицѣѣ, Порфирій возведенъ былъ въ санъ архимандрита и назначенъ настоятелемъ Одесскаго второкласснаго монастыря—на *Большомъ Фонтанѣ*, въ 12 верстахъ отъ Одессы.

Вотъ здѣсь-то въ Одессѣ Порфирій близко сошелся и подружился съ Михаиломъ Карповичемъ *Павловскимъ*. М. К. Павловскій былъ сынъ протоіерея г. Елисаветграда, Херсонской губ.; родился въ 1809 г. и, по окончаніи курса въ Екатеринославской духовной семинаріи (Елисаветградъ принадлежалъ тогда еще къ епархіи *Екатеринославской*) въ 1829 г.,—назначенъ былъ для продолженія образованія въ Кіевскую духовную академію, которую окончилъ въ 1833 г. блистательно — именно *первымъ магистромъ*. Ему, конечно, предстояло остаться на службѣ при академіи; но одно обстоятельство поблагоприятствовало исполненію его желанія—служить въ родной сторонѣ—въ Новороссіи. Такъ какъ архим. Порфирій Успенскій, по своему сану, не могъ долго оставаться профессоромъ Ришельевского лицея въ Одессѣ и могъ скоро ожидать перемѣщенія на какой-нибудь высшій духовный постъ, то лицейское начальство заранѣе озаботилось прискать ему достойнаго преемника. Съ этою цѣлію тогдашній попечитель Одесскаго учебнаго округа Н. Ѳ. Покровский обратился къ ректору Кіевской академіи архимандриту Иннокентію *Борисову* съ просьбою прислать ему надежнаго человека для занятія законоучительскаго мѣста въ Ришельевскомъ лицѣѣ. Выборъ Иннокентія остановился на первомъ магистрѣ академіи выпуска 1833 года—*Мих. Карп. Павловскомъ*; и этотъ послѣдній былъ опредѣленъ въ лицей въ качествѣ помощника архимандриту Порфирію Успенскому. Съ этихъ поръ Порфирій преподавалъ уроки богословія въ самомъ лицѣѣ, а М. К. Павловскій — въ *классахъ гимназическихъ*, существовавшихъ при лицѣѣ. Въ 1835 году Павловскій принялъ санъ священника.

Архимандритъ Порфирій и о. М. К. Павловскій дѣйствовали дружно и скоро приобрѣли огромный нравственный авторитетъ въ Одессѣ. Вотъ что пишетъ въ своей *автобіографіи* одинъ современникъ ихъ—одесскій старожилъ: „Порфирій былъ архимандритомъ монастыря и профессоромъ богословія въ Ришельевскомъ лицѣѣ, а законоучителемъ—при лицейской гимназіи былъ Павловскій. Слава Порфирія доходила до Херсона (авторъ *автобіографіи* былъ нѣкоторое вре-

мя въ Херсонѣ смотрителемъ духовнаго училища). Объ немъ говорили, что онъ имѣлъ громадное вліяніе на юношей и отцы ввѣряли ему буйныхъ и развратныхъ дѣтей на исправленіе. Порфирій и Павловскій овладѣли высшею одесскою публикою<sup>1)</sup>.

Но скоро обстоятельства поворотились такъ, что и Порфирій и Павловскій должны были оставить Ришельевскій лицей. Въ 1837 году правительство нашло нужнымъ образовать самостоятельную епархію—*Херсонскую и Таврическую* и кафедрѣ ея учредить въ Одессѣ. На это мѣсто назначенъ былъ преосв. *Гавріиль Розановъ*, архіепископъ екатеринославскій. Прибывъ въ Одессу, Гавріиль первымъ дѣломъ поставилъ открыть здѣсь духовную консисторію, а затѣмъ и *духовную семинарію*. Гавріиль упросилъ Порфирія и Павловскаго, какъ людей наиболѣе выдающихся своею ученостію въ духовномъ мірѣ Одессы, помочь ему въ открытіи семинаріи и согласиться на то, чтобы онъ ходатайствовалъ предъ Св. Синодомъ о назначеніи перваго изъ нихъ—Порфирія—*ректоромъ*, а втораго—Павловскаго—*профессоромъ* будущей семинаріи въ Одессѣ. Они—изъ желанія принести пользу для новообразовавшейся епархіи—согласились на предложеніе Гавріила и, утвержденные Св. Синодомъ въ соотвѣтствующихъ должностяхъ, вмѣстѣ съ Гавріиломъ много потрудились для предстоящаго открытія духовной семинаріи въ Одессѣ. Пока-то съѣхалась новоназначенная корпорація наставниковъ будущей семинаріи, а они вдвоемъ, подъ руководствомъ Гавріила, работали за всѣхъ: и домъ для нея купили, и прочее экономическое устройство подготовили, и учениковъ вызвали въ Одессу—частію изъ семинаріи Екатеринославской, а частію—изъ Кишиневской, и проч. и проч. Семинарія была открыта 1-го октября 1838 г.—въ объемѣ полныхъ трехъ классовъ (*словесности, философіи и богословія*)—съ присоединеніемъ при томъ въ томъ же зданіи и классовъ духовнаго училища—уѣзднаго и приходскаго. На актѣ открытія ректоръ семинаріи и профессоръ богословія архим. Порфирій произнесъ рѣчь „О преданіяхъ Восточной Православной Каеолической Церкви“, а профессоръ церковной

<sup>1)</sup> Изъ рукописной *автобіографіи* Одесскаго протоіерея Николая Ивановича *Соколова*, воспитанника Кіевской академіи выпуска 1831 года († 1891 г.). Нѣкоторая часть этой автобіографіи (первая) напечатана въ „Кіевской Старинѣ“ за 1906 годъ.

исторіи свящ. Михаилъ Павловскій произнесъ рѣчь заключительную, „выразивъ предъ именитымъ собраніемъ чувствованія, вдохновленныя духовнымъ торжествомъ“<sup>1)</sup>. Между тѣмъ одному изъ главныхъ тружениковъ, подготовлявшихъ открытіе въ Одессѣ духовной семинаріи, именно о. М. К. Павловскому, пришлось скоро оставить ее и выйти изъ состава новообразовавшейся корпораціи ея наставниковъ. Такъ какъ Одескій Ришельевскій лицей выписалъ М. К. Павловскаго изъ Кіева спеціально для себя,—то онъ не хотѣлъ ни за что уступить его духовно-учебному вѣдомству и сталъ энергично хлопотать предъ высшимъ духовнымъ и свѣтскимъ начальствами въ Петербургѣ объ оставленіи Павловскаго на службѣ въ лицей. Ходатайство это было уважено—и М. К. Павловскій разстался съ Одесскою духовной семинаріей на первыхъ же порахъ ея жизни—и утвержденъ былъ на мѣсто архим. Порфирія профессоромъ богословія въ Ришельевскомъ лицей. Когда же этотъ лицей преобразованъ былъ въ 1866 г. въ Новороссійскій университетъ,—то и въ немъ М. К. Павловскій занималъ должность профессора богословія до 1873 г., когда вышелъ въ отставку. Такимъ образомъ, говоримъ, очень короткое время оставался. о. М. К. Павловскій на службѣ при Одесской семинаріи—всего съ 28-го іюля 1838 года по 5-е октября того же года. Но это было самое важное время для Одесской семинаріи: закладывался ея *фундаментъ*. И вотъ въ этомъ-то великомъ дѣлѣ основанія въ Одессѣ духовно-учебныхъ заведеній, имѣвшемъ благотворнѣйшее значеніе для юга Россіи и для православной славянины, Михаилъ Карповичъ Павловскій принималъ ближайшее и самое дѣятельное участіе. Въ исторіи Одесской семинаріи его имя не будетъ забыто, а будетъ вспоминаться наравнѣ съ другими двумя основателями ея: архіепископомъ Гавріиломъ Розановымъ и ректоромъ архим. Порфиріемъ Успенскимъ.

Оба друга—просвѣщенные, любознательные, ученые богословы, архим. Порфирій и Михаилъ Карповичъ Павловскій, естественно должны были сойтись и тѣсно сблизиться съ

<sup>1)</sup> Описаніе открытія духовной семинаріи въ Одессѣ помѣщено въ „Одесскомъ Вѣстникѣ“ 1838 г., № 86. Оно перепечатано въ „Херсонскихъ Епарх. Вѣдом.“, 1894 г. № 10. По всему видно, что оно принадлежало перу ректора семинаріи архимандрита Порфирія Успенскаго, хотя и не подписано его именемъ.

третьимъ человѣкомъ, жившимъ тогда въ Одессѣ и ярко выдававшимся въ Одесскомъ обществѣ по своему просвѣщенному уму и по истинно-христіанскому направленію дѣятельности. Это былъ Александръ Скарлатовичъ *Стурдза*, личность замѣчательная въ исторіи православной церкви и русской духовной литературы, но, къ сожалѣнію, теперь совсѣмъ почти забытая, по извѣстному нашему равнодушію къ изученію нашего родного прошлаго. Это былъ человѣкъ свѣтскій, но горѣвшій любовію къ исполненію завѣтовъ Евангелія и ко благу православной восточной церкви. Классически и многосторонне образованный, онъ и свои познанія, и свой литературный талантъ употребилъ на защиту православной церкви противъ католичества и протестантства, на разъясненіе ея духа, ученія, практики и на распространеніе ея вліянія и значенія въ средѣ общественной и государственной жизни. Взоромъ своимъ онъ обнималъ все пространство православной церкви—и Востокъ, и Сѣверъ, и Югъ,—и къ общему благу ея, къ объединенію ея сыновъ и къ ихъ взаимопомощи направлены были всѣ стремленія его ума, сердца и воли. Лично самъ онъ былъ великій филантропъ и ревностно занимался устройствомъ пріютовъ для сиротъ и для больныхъ. Свѣтлая, но забытая по нашему невѣжеству, личность Александра Скарлатовича Стурдзы заслуживаетъ обстоятельнаго изученія и подробнѣйшей біографіи.

А. С. Стурдза былъ много старше и архим. Порфирія, и М. К. Павловскаго—и по лѣтамъ, и по житейской опытности, и по дѣятельности литературной. И потому, несомнѣнно, онъ оказалъ сильное вліяніе своего духа и своихъ убѣжденій на обоихъ своихъ друзей. Объ этомъ ясно свидѣлствуютъ они сами. Такъ, протоіерей М. К. Павловскій, въ предисловіи къ напечатаннымъ имъ письмамъ къ нему А. С. Стурдзы (который вскорѣ послѣ знакомства съ нимъ избралъ его своимъ духовникомъ), говоритъ: „Письма А. С. Стурдзы показываютъ, до какой степени сердечныя отношенія къ духовному отцу духовнаго сына дѣлаютъ союзъ этотъ живымъ и крѣпкимъ. На двадцать седьмомъ году священникъ, избранный А. С.—мъ въ свои духовники, что я могъ принести такому духовному сыну, кромѣ моихъ молитвъ и моей неопытности? И вотъ умудренный опытомъ долгой жизни обращается всѣмъ сердцемъ своимъ къ моему юному сердцу, а разъ отдавшись мнѣ, оно отдалось безвозвратно

на вѣки, со всѣми радостями и печалями своими, со всѣми удачами и невзгодами жизни своей и со всѣмъ, что было въ глубинѣ его души, отдалось,—ни разу не слышавши отъ меня призывнаго гласа: „сыне, даждь ми сердце твое“. И вотъ откуда началась и въ продолженіе двадцати лѣтъ крѣпла та взаимная другъ къ другу симпатія наша, та истинная дружба, которая высокога по уму и сердцу духовнаго сына моего заставляла забывать мою юность и неопытность, а меня—его лѣта и высоту его умственнаго и нравственнаго роста; оба мы помнили одно: онъ—духовный сынъ мой, я, — духовный его отецъ. Тому, Кто „болій сердца нашего и вѣсть вся“, вѣдомо, принесло ли и сколько принесло пользы незабвенному моему сыну такое единеніе его души съ моею душею, *на-вѣрно, что за то благо, какое моя душа получала отъ этого единенія, благодарная молитва моя о немъ окончится вмѣстѣ съ приходящею къ концу своему старческою 85-ти лѣтнею моею жизнію*“<sup>1)</sup>.

Что же касается архим. Порфирія,—то вполне справедливы о немъ слѣдующія слова проф. А. А. Дмитриевскаго: „Служба въ Одессѣ имѣла громадное вліяніе на дальнѣйшую служебную и научную карьеру преосв. Порфирія. Здѣсь у него завязались дружественныя знакомства, послужившія потомъ солидными двигателями по пути достиженія намѣченныхъ имъ цѣлей и нерѣдко дававшія ему въ трудныя минуты жизни нравственную опору и душевную отраду. Изъ такихъ знакомствъ *на первомъ мѣстѣ слѣдуетъ поставить его сближеніе до интимной дружбы съ Александромъ Скарлатовичемъ Стурдзою*, „человѣкомъ умнымъ, по словамъ преосв. Порфирія, христіаниномъ истинно-православнымъ, патріотомъ горячимъ, писателемъ глубокомысленнымъ и витіеватымъ“. „Ревностный ко благу православной церкви на Востокъ, старый и опытный въ дѣлахъ дипломатъ“, А. С. Стурдза направилъ любознательную мысль Порфирія на изученіе христіанскаго Востока и горячо и энергично поддерживалъ нашего ученаго востоковѣда въ его трудахъ и усиліяхъ, помогая ему сблизиться съ такими вліятельными и близкими ко Двору лицами, „добрыми христіанками“, какъ напр., съ

<sup>1)</sup> „Херсонскія Епар. Вѣдомости“ 1895 г., № 8. Самые письма А. С. Стурдзы къ М. К. Павловскому, весьма цѣнные для біографіи ихъ автора, помѣщены въ №№ 8, 9, 11, 17 и 24 этихъ вѣдомостей за 1895 г.

графинею Тизенгаузенъ, Т. Б. Потемкиной и баронессою Цециліею Фредериксъ, оказывавшей ему не разъ немаловажныя услуги своимъ вліяніемъ“<sup>1)</sup>). Прибавимъ отъ себя, что А. С. Стурдза писывалъ о Порфиріи, прекрасно рекомендуя его, къ оберъ-прокурорамъ Св. Синода *С. Д. Нечаеву* и гр. *П. А. Протасову*, съ коими находился въ дружественныхъ отношеніяхъ, а изъ духовныхъ іерарховъ—къ архіепископу Иннокентію Борису, съ коимъ велъ непрерывную оживленную переписку<sup>2)</sup>). Въ Одессѣ Порфирій хорошо изучилъ разговорный ново-греческій языкъ, который принесъ ему громадную пользу въ его послѣдующихъ путешествіяхъ по Востоку. Этимъ онъ тоже былъ много обязанъ А. С. Стурдзѣ, который владѣлъ ново-греческимъ языкомъ, какъ роднымъ, и выписывалъ книги и журналы на новогреческомъ языкѣ изъ Аѳинъ и Константинополя<sup>3)</sup>). Главное же—Порфирій вполне усвоилъ себѣ взгляды Стурдзы по обще-церковнымъ

<sup>1)</sup> „Сообщенія Императ. Православнаго Палестинскаго Общества“ 1905 г., выпускъ 3-й—статья проф. А. А. Дмитріевскаго; „Епископъ Порфирій Успенскій, какъ инициаторъ и организаторъ первой духовной миссіи въ Іерусалимѣ, и его заслуги на пользу православія и въ дѣлѣ изученія христіанскаго Востока“, стран. 344—345.

<sup>2)</sup> „Херсонсс. Епарх. Вѣдом.“ 1894-й г., № 20-й, стр. 465—467.

<sup>3)</sup> Въ *Запискѣ*, представленной Стурдзой оберъ-прокурору Св. Синода Нечаеву—(отъ 28 окт. 1835 г.), ходатайствуя о разрѣшеніи ввоза въ Россію, для распространенія между живущими въ Россіи греками, журнала, издаваемаго въ Аѳинахъ подъ заглавіемъ „*Евангельская Труба*“,—Стурдза пишетъ, что онъ „увѣрился въ похвальномъ ревностномъ стремленіи издателя—защищать права и священныя преданія православія отъ явныхъ нападеній пресвитеріанской шайки, явно и публично отвергающей въ тамошнихъ (*Аѳинскихъ*) газетахъ епископскій санъ и священноначаліе церкви. Должна ли сія отчаянная борьба съ навѣтниками православія оставаться для насъ чуждою? Не достоинъ ли единоборецъ духовный, іеромонахъ Германъ (*издатель „Евангельской трубы“*) поощренія и участія со стороны Россіи православной? Если на сіи вопросы ревности нелицемѣрной послѣдуетъ отвѣтъ, уповательно, не отрицательный,—то неудобно ли будетъ правительству разрѣшить впускъ „Евангельской Трубы“ прямо моремъ въ Одессу—съ тѣмъ, чтобы листы *отсылаемы были предварительно къ архіепископу Порфирію*, для разсмотрѣнія по правиламъ духовной цензуры? *Обширныя богословскія свѣдѣнія Порфирія и совершенное знаніе новогреческаго языка ручаются за благонадежность такового распоряженія*. Иначе подписчики откажутся отъ содѣйствія, издатель замолкнетъ, и методисты, засѣвшіе въ Греціи, безъ сопротивленія довершатъ начатый ими подвигъ совращенія православныхъ въ греческомъ королевствѣ“. См. „Христ. Чтеніе“ 1896 г. янв.—февраль, стр. 127—128.

вопросамъ православія... Это на первыхъ же порахъ его заграничной службы (послѣ выѣзда изъ Одессы) выразилось въ замѣчательномъ письмѣ его къ московскому митрополиту Филарету—отъ 15 окт. 1841 г. изъ Вѣны. Въ этомъ письмѣ онъ поднимаетъ „вопросы о молитвенномъ общеніи православной россійской церкви съ восточными церквами въ лицѣ святѣйшихъ, четверо-престольныхъ патріарховъ“ и въ заключеніе письма говоритъ: „Всѣ эти вопросы суть разныя стороны одной и той же обширной идеи—о единствѣ восточной, православной, католической церкви, состоящей изъ разныхъ частныхъ церквей. Ежели эта церковь есть едина, то непременно должно быть духовное и видимое соприкосновеніе всѣхъ частей ея... Всѣ частныя церкви православныя (греческая, россійская, сербская, молдаво-влахійская и проч.), составляя одну вселенскую церковь, должны имѣть то общеніе между собою, какое имъ свойственно; всѣ частныя церкви должны быть въ союзѣ между собою, и поддерживать и выражать этотъ союзъ своими способами, напр., официальными сношеніями, миссіями, мѣною языковъ, въ сочиненіи духовныхъ журналовъ, благодарственными моленіями по случаю возведенія кого-либо на патріаршій престолъ, панихидами о упокоеніи какого-либо умершаго патріарха, сообщеніемъ взаимныхъ свѣдѣній о канонизаціи святыхъ и проч. Единство всей православной католической церкви въ лицѣ патріарховъ, синодовъ и всѣхъ прочихъ епископовъ, гдѣ бы они ни были, есть истинное единство. Ибо оно основывается на примѣрѣ апостольскаго собора и всѣхъ прочихъ вселенскихъ и помѣстныхъ соборовъ. Сіе-то единство должно быть противопоставляемо ложному единству церкви въ лицѣ одного папы! Но противопоставляется ли оно? Идея объ этомъ единствѣ раскрывается ли въ школахъ—въ системахъ? Составляетъ ли она душу общественнаго мнѣнія? Проповѣдуется ли она народамъ православнымъ?..<sup>1)</sup>—Вотъ именно всѣ эти мысли и чаянія составляли самый жизненный нервъ убѣжденій и дѣятельности А. С. Стурдзы,—и выражая ихъ, Порфирій является вѣрнымъ его ученикомъ и послѣдователемъ...

Въ должности ректора одесской дух. семинаріи Порфирій оставался до осени 1840 г., когда вызванъ былъ оберъ-про-

<sup>1)</sup> Письмо Порфирія къ митрополиту московскому Филарету напечатано цѣликомъ въ „Христ. Чтеніи“ 1898 г. іюль, стр. 96—105.

куроромъ Св. Синода графомъ Протасовымъ въ С.-Петербургъ—въ виду какого-то особаго служебнаго назначенія,— и дѣйствительно—въ началѣ 1841 года онъ опредѣленъ былъ на должность настоятеля церкви при Императорской российской миссиі въ Вѣнѣ<sup>1)</sup>. Такимъ образомъ Порфирій прожилъ въ Одессѣ 9-ть лѣтъ съ лишнимъ—и впоследствии всегда съ любовію вспоминалъ о ней, а на старости—выражалъ даже желаніе окончить въ ней дни своей жизни...

Разставшись съ Одессой, Порфирій поддерживалъ посредствомъ переписки живую связь съ своими одесскими друзьями, особенно же со А. С. Стурдзою и М. К. Павловскимъ. Эти же послѣдніе часто вспоминали его между собою, бесѣдовали и молились о немъ<sup>2)</sup>. Еще при жизни Стурдзы († 13 іюня 1854 г.), Порфирій три раза навѣщалъ Одессу и видѣлся лично съ друзьями своими: въ первый разъ—лѣтомъ 1843 г., при первомъ своемъ назначеніи въ Іерусалимъ, затѣмъ въ августѣ и сентябрѣ 1846 г., на пути въ Петербургъ, послѣ перваго отправленія на Востокъ, и наконецъ осенью 1847 года, когда онъ былъ назначенъ начальникомъ русской миссиі въ Іерусалимѣ, куда онъ и вы-

---

<sup>1)</sup> Службу свою въ Одессѣ Порфирій оставилъ по *личному* своему желанію, о чемъ и подалъ прошеніе оберъ-прокурору Св. Синода, мотивируя свою просьбу—необходимостью поправить пошатнувшееся здоровье. Но не мѣшаетъ обратить вниманіе и на то, что говорить о причинѣ увольненія Порфирія отъ ректорской должности въ одесской дух. семинаріи современникъ его, вышеупомянутый одесскій протоіерей Н. И. Соколовъ—въ своей *автобіографіи*: „... А куда дѣлся (*изъ Одессы*) Порфирій?“—говоритъ о Соколовѣ.—„Его загналъ архіерей (Гавріиль Розановъ) за границу. Онъ бросилъ ректорство и поступилъ къ посольской церкви въ Вѣну. При немъ инспекторствовалъ въ семинаріи іеромонахъ *Пантелеймонъ (Помичевъ)*, мой товарищъ по кievской академіи, чловѣкъ бездарный... Въ академіи онъ не выдержалъ вступительнаго экзамена; его хотѣли воротить въ епархію, но онъ принялъ монашество и не учившись кончилъ курсъ кандидатомъ. Ему архіерей Гавріиль поручилъ слѣдить за преподаваніемъ Порфирія. Порфирій читалъ лекціи объ Евангеліи отъ Іоанна и вздумалъ выдать небольшую тетрадку по предмету своего чтенія. Пантелеймонъ подхватилъ ее, нашелъ тамъ въ каждомъ мѣстѣ ересь и вотъ архіерей сталъ угрожать еретику. Порфирій, чтобы избѣжать отставки, упросился къ посольской церкви. Тамъ онъ посвятилъ себя изученію отцевъ церкви. Послѣ онъ служилъ на Востокѣ“.

<sup>2)</sup> Этими воспоминаніями и заботами о Порфиріѣ полны письма А. С. Стурдзы къ М. К. Павловскому, о которыхъ мы говорили выше О „Сіонскомъ другѣ“—„соглядатаѣ земли обѣтованной“—Стурдза вспоминалъ и передъ своей ковчиной.

ѣхаль изъ Одессы, оставивши у Стурдзы свою повозку, съ порученіемъ — продать ее. Вотъ въ эти-то проѣзды свои чрезъ Одессу Порфірій познакомился у Стурдзы съ Николаемъ Васильевичемъ *Неводчиковымъ*, который былъ у Стурдзы домашнимъ секретаремъ и воспитателемъ его внуковъ. Н. В. Неводчиковъ—это нынѣ архіепископъ *Неофитъ*, бывшій туркестанскій и потомъ кишиневскій, живущій на покоѣ—въ г. Измайлѣ, Бессарабской губ., глубокій уже теперь старецъ (86 лѣтъ). Это живой еще свидѣтель и непосредственный участникъ позднѣйшихъ трудовъ Стурдзы въ литературной области, хранящій многочисленныя и интереснѣйшія матеріалы для біографіи своего благодѣтеля—Александра Скарлатовича... Преосв. Неофитъ—это другой русскій архіерей, который выступилъ на поприще церковнаго служенія и духовно-литературной дѣятельности подъ влияніемъ духа и талантовъ А. С. Стурдзы. Литературная дѣятельность преосв. Неофита была обширна, плодovitа и многосторонняя, но остается мало-извѣстною и не раскрытою въ исторіи нашей духовной литературы, по обычному нашему равнодушію къ этой исторіи. Объ этомъ Н. В. Неводчиковъ преосв. Порфірій вспоминаетъ въ одномъ мѣстѣ своей „Книги моего бытія“. Именно—вотъ что онъ говоритъ здѣсь: „Въ томъ же 1883 г., 22 сентября, довелось мнѣ видѣть у себя (*въ Москвѣ*) назначеннаго въ Туркестанъ епископа Неофита, котораго еще въ сюртукѣ я видалъ въ Одессѣ, у друга моего Александра Стурдзы, выписавшаго его изъ московской академіи для обученія внучатъ. Мы по гречески прозывали его *Диктіадисъ*—вмѣсто русскаго прозванія: *Неводчиковъ* (*δίκτιον*—сѣть, *неводъ*). Онъ еще не сѣдъ, но очень желтъ, а говоритъ быстро и складно. Сладки были наши воспоминанія о благочестивомъ, многознующемъ и краснорѣчивомъ Стурдзѣ<sup>1)</sup>).

По смерти Стурдзы, Порфірій нѣсколько разъ бывалъ и проживалъ въ Одессѣ—въ періодъ 1858—1861 гг., когда вновь, по порученію правительства, отправлялся на Востокъ

<sup>1)</sup> „Книга бытія моего“—т. VIII, стр. 505—506. Прозвище *Диктіадисъ* Н. В. Неводчиковъ избралъ своимъ псевдонимомъ и написалъ подъ нимъ первый опытъ біографіи Стурдзы—вскорѣ послѣ кончины послѣдняго,—въ „Одесскомъ Вѣстникѣ“ 1854 г. Затѣмъ интереснѣйшія воспоминанія о Стурдзѣ Н. В. Неводчиковъ помѣстилъ въ издававшемся имъ „Одесскомъ Воскресномъ Листкѣ“ за 1876 годъ.

и возвращался изъ путешествія; затѣмъ еще разъ онъ навѣщалъ Одессу—осенью 1878 года, когда жилъ уже въ Москвѣ на покой. Онъ очень хотѣлъ занять архіерейскую кафедру въ Одессѣ, когда она въ началѣ 1882 года сдѣлалась вакантною, за переходомъ архіепископа херсонскаго *Платона Городецкаго* на митрополию въ Кіевъ. „Я,—говоритъ Порфирій,—тогда письмомъ просилъ митрополита Исидора (17 февр.)—перевести меня въ Одессу, въ которой я законоучительствовалъ, ректорствовалъ и часто проповѣдывалъ слово Божіе съ 1831 года по 1841-й, и ввѣрить моему управленію херсонскую епархію. Въ этомъ письмѣ, между прочимъ, выражено было мною вотъ что: „Въ Одессѣ, гдѣ есть много православныхъ грековъ, съ которыми я могу говорить свободно роднымъ языкомъ ихъ, въ этомъ благоустроенномъ городѣ мнѣ было бы гораздо удобнѣе, чѣмъ гдѣ-либо, печатно издать въ свѣтъ тѣ научныя свѣдѣнія о *всемъ* христіанскомъ Востокѣ, кои въ долговременное пребываніе мое на этомъ Востокѣ приобрѣтены мною по порученію Св. Синода, не однажды и не дважды отправлявшаго меня туда для ученыхъ изслѣдованій. При печатаніи такихъ изслѣдованій отчасти и на греческомъ языкѣ въ Одессѣ, гдѣ есть грамотные греки, я не затруднялся бы такъ, какъ затрудняюсь въ Москвѣ, не слышащей рѣчи греческой“. Но митр. Исидоръ отвѣтилъ Порфирію, что еще до полученія письма его одесская кафедра была замѣщена... <sup>1)</sup>. Преосв. Порфирій очень желалъ, что бы по крайней мѣрѣ богатая бібліотека его досталась Одессѣ—и съ этою цѣлію въ декабрѣ 1883 г. писалъ тогдашнему городскому одесскому головѣ *Г. Г. Маразли* (извѣстному греку-богачу и меценату), предлагая продать свои книги для одесской городской публичной бібліотеки за 28.000 р. с. съ пересылкою. Въ письмѣ къ Маразли Порфирій выражался, между прочимъ, такъ: „Одесса—мой любимый городъ. Въ немъ я назадъ тому 43 года учительствовалъ въ лицѣ и семинаріи, нерѣдко проповѣдывалъ слово Божіе, былъ духовникомъ многихъ аристократическихъ семействъ, и даже первый принималъ въ семинарію болгаръ. При такихъ свѣтлыхъ воспоминаніяхъ хотѣлось бы и друзей моихъ, подразумѣваю книги мои, оставить въ этомъ городѣ, въ которомъ почти началось мое священнослуженіе“. Но

<sup>1)</sup> „Книга бытія моего“ т. VIII, стр. 514—515.

Маразли, тратившій иногда цѣлыя тысячи на разныя не особенно нужныя предпріятія, не обратилъ вниманія на предложеніе Порфирія <sup>1)</sup>. Если бы Порфирій не упомянулъ о *болгарахъ*, то Маразли, быть можетъ, благосклоннѣе бы отнесся къ его библіотекѣ..

Преосв. Порфирій Успенскій скончался въ Москвѣ 19-го апрѣля 1885 года, на 81-мъ году своей жизни, въ должности настоятеля ставропигіального Ново-Спасскаго монастыря.

Съ Порфиріемъ М. К. Павловскій велъ непрерывную переписку. Когда Порфирій 23 февр. 1865 г., былъ посвященъ во епископа, Павловскій поздравилъ его письмомъ,— и это письмо Порфирій записалъ въ свой *Дневникъ*. Вотъ что онъ пишетъ здѣсь: „Старый другъ мой, Одесскій протоіерей Михаилъ Карповичъ Павловскій привѣтствовалъ меня прелюбезно въ письмѣ своемъ отъ 19-го марта 1865 г. „Ваше Преосвященство!—Изъ всѣхъ, глубоко любящихъ и чтущихъ память Вашу въ Одессѣ, никто живѣе и глубже не возрадовался архіерейству Вашему, какъ я. Тридцать два года мое сердце неотступно слѣдовало за Вами во всѣхъ трехъ частяхъ свѣта, радуясь и печалясь всему, чему радовалось и печалилось Ваше сердце. Неотступно отъ Васъ, Владыко Святый, и нынѣ, дондеже не благословиши меня, моихъ чадъ и всѣхъ Одесскихъ читателей Вашихъ, дондеже не подаси всѣмъ намъ благословеніе Господне отъ новыя благодати, почившей на тебѣ“.—На это письмо я отвѣтилъ 30 марта: „Сердечное письмо Ваше возрадовало и возвеселило мое сердце. Я имѣю вѣчное мѣсто въ душѣ Вашей. Но и Вы всегда, нынѣ и присно, присущи моему духу. Молю Бога, да подастъ Вамъ здравіе и душевное спасеніе, и призываю благословеніе Его на Васъ и на все семейство ваше <sup>2)</sup>).

Сообщаемыя ниже нами письма Порфирія къ Павловскому переданы намъ были въ подлинникахъ—лично самимъ достойнымъ старцемъ Павловскимъ, еще при жизни его въ м. февралѣ 1898 г. Къ сожалѣнію, писемъ Порфирія къ нему сохранилось только три, а ихъ, по словамъ о. протоіерея, было много.—Печатаемъ эти сохранившіяся три письма—въ надеждѣ, что въ нихъ найдется не мало еще неизвѣстныхъ чертъ для біографіи и для характеристики личности нашего

<sup>1)</sup> *Ibidem*—стр. 523.

<sup>2)</sup> „Книга моего бытія“—т. VIII, стран. 95—96.

знаменитаго путешественника—Востоковѣда.—По мѣстамъ, текстъ сообщаемыхъ писемъ мы снабжаемъ своими посильными подстрочными примѣчаніями <sup>1)</sup>).

<sup>1)</sup> Не можемъ еще въ заключеніе не замѣтить, что и личность протоіерея М. К. Павловскаго заслуживаетъ подробнѣйшей біографіи. Онъ, какъ и отецъ его—протоіерей Карпъ Павловскій были замѣчательнѣйшими дѣятелями въ Новороссіи. Объ о. Карпѣ Павловскомъ помѣщена обширная статья въ *Херсонск. Еп. Вѣдомостяхъ* 1861 г. (№ 12-й). Онъ былъ воспитанникомъ еще знаменитой *Словенской семинаріи*, которая была первою духовною семинаріею въ Новороссіи и основана была въ 1777 году первымъ самостоятельнымъ архіереемъ Новороссіи—ученинѣйшимъ архіепископомъ *Евгеніемъ Булгарисомъ*, а окончательно устроены преемникомъ его—архіеп. *Никифоромъ Θεотоки*, другимъ свѣтиломъ греческой учености, и была родоначальницей нынѣшней *Екатеринославской семинаріи*.—Изъ этой Словенской семинаріи вышли извѣстные наши переводчики греческихъ классиковъ *И. И. Мартыновъ* и *Н. И. Гнѣдичъ*, а также творецъ оригинальнѣйшей „перелицованной Энеиды“ на малорусскомъ языкѣ—*И. П. Котляревскій*.—Что касается до протоіерея Михаила Карповича Павловскаго,—то его стоить помянуть теперь по поводу совершившагося недавно (26 мая 1907 г.) 50-лѣтія со дня кончины знаменитаго Херсонскаго архіепископа *Иннокентія Борисова*, могила коего находится въ Одесскомъ кафедральномъ соборѣ. М. К. Павловскій говорилъ послѣднюю рѣчь—при отпѣваніи *Иннокентія*—именно при опущеніи тѣла его въ могилу. Очевидецъ (протоіерей *Мих. Ил. Діевскій*), самъ участвовавшій въ этомъ отпѣваніи, нынѣ тоже уже покойный, рассказывалъ намъ, что рѣчь Павловскаго произвела на всѣхъ громовое впечатлѣніе. Когда уже собирались опускать гробъ *Иннокентія* въ могилу,—Павловскій возгласилъ сильнымъ пронзительнымъ, исполненнымъ скорби голосомъ: „Остановитесь, остановитесь, остановитесь! Этотъ гробъ дорогъ для меня“ и проч.. Такъ началъ онъ свою рѣчь—послѣднюю при прощаніи со своимъ незабвеннымъ учителемъ и покровителемъ.. Рѣчь эта напечатана въ тогдашнемъ кіево-академическомъ еженедѣльникѣ „*Воскресное Чтеніе*“ 1857. Вотъ отрывокъ изъ нея: „Такъ, въ Одессѣ гробъ твой, въ той Одессѣ, которую спасалъ ты силою молитвы, ободрялъ силою слова, а паче—примѣра твоего. Забудемъ ли когда-нибудь мы, забудутъ ли позднѣйшіе роды наши *Страстную Субботу* нашу? О, нѣтъ! пройдутъ многіе годы, унесешь съ лица земли многое а и тогда, указывая на гробъ твой, скажутъ: „Здѣсь почіеть іерархъ, священно-дѣйствовавшій и поучавшій подъ громами войны! Стѣны и главы храма сего трепетали отъ грома военныхъ орудій,—не трепеталъ онъ, молился, поучалъ... О, если бы и не годы, а только сію одну *Великую Субботу* ты пребылъ съ нами, то и ея одной было бы довольно чтобы повторять намъ предъ тобою: благодаримъ, благодаримъ!“—Надобно замѣтить, что въ *Великую Субботу 1854 г.*, подошедшій къ Одессѣ огромный англо-французскій флотъ началъ бомбардировать городъ.. *Иннокентій* въ это время совершалъ богослуженіе въ Одесскомъ соборѣ...

*Кострома.* 1841 года февраля 25 дня <sup>1)</sup>).

Далеко я отъ Васъ, мой добрый и незабвенный другъ! Но мысль моя—съ Вами, или лучше—я ношу Васъ въ душѣ моей; Вы имѣете въ ней вѣчное мѣсто. Никакія новыя впечатлѣнія, никакіе люди не вытѣснили Васъ изъ любящей души моей. Я чувствую, что содружество мое съ Вами—прочное, не поколебимо, неизмѣнно. Вы просите меня бесѣдовать съ Вами, пока духъ жизни пребудетъ во мнѣ. Хочу и буду и долженъ. Мои мысли, мои чувствованія Вамъ принадлежать—и всегда будутъ принадлежать. Я—Вашъ до гроба! Вѣрно слово.

Вы плакали, провожая и благословляя меня въ путь далекій, и теперь, когда я уже закатился отъ Васъ далеко, у Васъ прорываются слезы. Спросите же меня: чѣмъ усѣянь путь мой? Слезами. Во всю дорогу я твердилъ Ваши слова: „потерять золото, значить потерять нѣчто! потерять друга, значить лишиться всего“ твердилъ и плакалъ. Я—правъ. Гдѣ я встрѣчу, найду такую благородную добрую душу, какую Богъ Вамъ далъ на радость мнѣ? Кому я повѣрю свои задушевные страданія? На чьей груди успокоюсь? Съ кѣмъ буду бесѣдовать такъ, какъ бесѣдовалъ съ Вами? Любите меня. Я имѣю нужду въ Вашей любви. Говорите со мною: мнѣ отраднo слушать Васъ.

Бросивъ послѣдній взглядъ на Васъ и на всѣхъ окружающихъ меня, я залился слезами; мысль моя оцѣпенѣла; одно чувство тоски невыразимой владѣло мною. Когда довольно, довольно настрадалась душа моя, я узналъ, что уже далеко отъ Васъ. Въ смущеніи, въ скорби я обронилъ деньги (500 р.), и не умѣлъ найти ихъ. Тотъ ничего не видитъ, у кого очи плачутъ. Потеря моя тревожила меня, потому ли, что пророчественная душа моя угадывала пополненіе этого лишенія, или потому, что она никогда не цѣнила дорого земныхъ условій удобной жизни. Что значить вещественное лишеніе предъ лишеніями душевными? Я не беспокоился много о потерѣ денегъ, и потому не принялъ и не хотѣлъ принять никакихъ средствъ къ отысканію ихъ—надлежащимъ порядкомъ. День и ночь я ѣхалъ далѣе, все далѣе; не хотѣлъ останавливаться на Вашей родинѣ <sup>2)</sup>, потому что пріѣхалъ туда предъ разсвѣтомъ. Поручивъ Ваши письма почтальону для доставленія ихъ кому слѣдуетъ, я отпра-

<sup>1)</sup> Это—*первое* письмо Порфирій къ М. К. П., послѣ отъѣзда изъ Одессы, по увольненіи отъ должности ректора Одесской духовной семинаріи, писанное изъ *Костромы*, родины Порфирія, гдѣ онъ остановился на *перепутьи*—по дорогѣ въ С.-Петербургъ.

<sup>2)</sup> То есть—въ г. *Елисаветградѣ*, гдѣ отецъ М. К. Павловскаго былъ протоіереемъ и *первымъ смотрителемъ* Елисаветградскаго 'духовнаго училища, открытаго имъ 1-го сент. 1820 года.

вился въ путь. Почтеннѣйшій Григорій Даниловичъ принялъ и упокоилъ меня по братски <sup>1)</sup>. Хвалю и славлю его добрую и благородную душу. Напишите ему, что я его помню, потому что полюбилъ.

Не имѣю времени писать подробно о всемъ, что случилось со мною въ дорогѣ. Не мало огорченій потерпѣлъ я. Была и опасность; въ степяхъ между Полтавою и Харьковомъ едва не погибъ Вашъ другъ; въ глухую полночь мои ямщики сбились съ дороги; возокъ съ 6-ю лошадьми загрузъ въ глубокомъ снѣгу; не было никакой возможности высвободиться изъ этой засады; темнота, порывистый вѣтеръ, сильный холодъ увеличивали опасность; я начиналъ чувствовать оцѣпенѣніе въ рукахъ и ногахъ и дрожь во всемъ тѣлѣ; вдругъ пришло мнѣ въ голову, что животное по инстинкту можетъ найти дорогу и свое стойло; я приказалъ подать мнѣ переднюю осѣдланную лошадь: кое-какъ освободили, вытащили ее изъ ямы, и животное спасло меня; на немъ я кое-какъ добрался до деревни, и выслалъ оттуда людей для освобожденія экипажа. Съ этого времени я боялся пускаться въ дорогу въ глухую полночь.

Во все время моей поѣздки до родины погода стояла весьма хорошая; но дорога отъ Харькова до Москвы!—это—цѣль ухабовъ, ямъ, опасныхъ раскатовъ. Замучился. Едва доставало у меня силъ и терпѣнія переносить труды такого путешествія. По причинѣ дурныхъ дорогъ я ѣхалъ очень медленно. Во всѣхъ губернскихъ городахъ я останавливался; принималъ благословеніе архипастырей, видѣлъ ректоровъ, осматривалъ семинаріи и училища; вездѣ встрѣчалъ приемъ братскій. Душа моя полна новыми, свѣжими впечатлѣніями, понятіями, чувствами. Весьма пріятно и полезно знакомиться съ разными людьми, сравнивать ихъ между собою и съ собою, прозрѣвать въ ихъ души, собирать замѣчанія объ образѣ мыслей и проч. Изъ этихъ замѣчаній я еще не сдѣлалъ общаго вывода, потому что еще не всѣхъ ученыхъ видѣлъ; еще надобно побесѣдовать въ Ярославлѣ, въ Лаврѣ, въ Москвѣ, въ Твери, Новгородѣ и въ Петербургѣ. Что касается до семинарій, то всѣ онѣ—безобразны, грязны, мертвы; вездѣ все изломано, испачкано; языкознанія вовсе нѣтъ. Теперь я лучше понимаю, какую услугу оказалъ я Херсонской епархіи, устроивъ семинарію въ Одессѣ подлежащимъ образомъ. Уповаю, что о. ректоръ Аванасій поддержитъ меня <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Это—уже въ г. *Кременчугъ*. Григорій Даниловичъ *Спировскій*, женатый на сестрѣ М. К. Павловскаго, служилъ здѣсь свѣтскимъ чиновникомъ.

<sup>2)</sup> Архим. *Аванасій Дроздовъ* (впосл. ректоръ С.-Петербургской дух. академіи и послушное орудіе оберъ-прокурора графа Н. А. Протасова—былъ вторымъ ректоромъ Одесской духовной семинаріи, преемникомъ Порфирія; но онъ не отличался эстетическими наклонностями своего

На родину я прїѣхалъ изъ Москвы 23 февраля. Домъ мой есть мѣсто раздора, грубости, неповиновенія моей волѣ и плача. Не гощу, а грущу. Зятя съ сестрою я умирилъ; но мать не пускаетъ его въ домъ; какво это? Уѣзжаю не сдѣлавъ ничего, ровно ничего. Да будетъ воля Господня надъ злополучною сестрою и младенцомъ ея <sup>1)</sup>!

Обратно въ Москву выѣду 28-го дня; постараюсь отыскать Вашего брата, и лично вручить ему письмо Ваше <sup>2)</sup>. Въ Москвѣ я не замедлю; пора въ Петербургъ. Слышалъ я отъ о. ректора Московской семинаріи, что мнѣ дано будетъ какое-то порученіе; объ этомъ говорилъ ему Е. С. графъ Протасовъ. Что будетъ, то и будетъ.

Простите. До свиданія. Да благословить Богъ все ваше семейство. Поцѣлуйте дѣтей вашихъ и напомните имъ о мнѣ.

Вашъ А. Порфирій.

Р. С. Въ досужный часъ напишу вамъ нѣсколько строкъ изъ Москвы. Между тѣмъ прошу васъ засвидѣтельствовать мое глубокое почтеніе А. С. Стурдзѣ, и поклонитесь отъ меня куму <sup>3)</sup>, Дембровскимъ <sup>4)</sup> и прочимъ знакомымъ моимъ. Всѣ они не тѣсно помѣщаются въ сердцѣ моемъ.

предшественника и потому не поддержалъ его начинаній. Напротивъ онъ говорилъ: „къ чему эта роскошь для семинаристовъ?“ (слышано отъ Павл.—го). Памятью о Порфиріи въ Одесской семинаріи служить портретъ его—масляными красками—въ санѣ архимандрита и ректора, висящій на стѣнѣ въ семинарской залѣ.

<sup>1)</sup> Значитъ, не всегда все обстояло въ родномъ домѣ Порфирія—среди родныхъ его—такъ *идиллически*, какъ это изложено въ началѣ статьи проф. А. А. Дмитриевскаго, посвященной памяти Порфирія по поводу столѣтія со дня его рожденія и помѣщенной въ „Сообщеніяхъ Императ. Правосл. Палестинскаго Общества“ вып. 3 и 4-й 1905 г. См. стран. 335—336.

<sup>2)</sup> Родной братъ М. К. Павл.—го Александръ Карповичъ Павловскій служилъ въ Москвѣ правителемъ канцеляріи Московскаго оберъ-полицій-местера.

<sup>3)</sup> Подъ *кумомъ* разумѣется, какъ догадываемся, одесскій протоіерей Петръ Егор. *Казанскій*, воспитанникъ московской академіи—выпуска 1824 г. Онъ былъ товарищемъ по академіи извѣстнаго профессора и журналиста *Николая Ив. Надеждина*, который, живя нѣкоторое время въ Одессѣ въ концѣ 1830-хъ годовъ, частенько гашивалъ у Казанскаго—вмѣстѣ съ Порфиріемъ и М. К. Павловскимъ. Объ этомъ рассказывала вамъ въ 1891 г. еще жившая въ это время престарѣлая вдова протоіер. Казанскаго. Да и Порфирій, приводя письмо Казанскаго, поздравлявшаго его съ епископствомъ, говоритъ: „Вотъ привѣтственное письмо одесскаго протоіерея Петра Егор. Казанскаго, съ которымъ я *хлѣбъ-соль раздѣлялъ*, когда профессорствовалъ въ Одессѣ“. „Книга бытія моего“—т. VII, стр. 97.

<sup>4)</sup> *Дембровскіе*—аристократическое семейство въ Одессѣ, отличав-

С.-Петербургъ, 1854 г. 25 октября.

Священный другъ мой! Устроивъ себѣ временное гнѣздо въ Александро-Невской лаврѣ—въ этомъ прежнемъ перепутьи моемъ, отвѣчаю на письмо ваше отъ 14 сентября.

Вы говорите, что „не взирая на измѣненія времянь и событій, любите меня, какъ любили 21 годъ назадъ“. Вѣрю этимъ вишневымъ <sup>1)</sup> словамъ вашимъ, а вѣрю потому, что самъ люблю, уважаю и величаю васъ, или лучше тѣ дарованія ваши, коими вы надѣлены нескудно отъ Бога.

Сей Богъ, который вѣдаетъ удѣльный вѣсъ солнца и звѣздъ, и о которомъ сказано, что Онъ есть *болій сердца нашего*, лучше меня знаетъ: кого люблю я сильнѣе, васъ ли, или блаженной памяти друга нашего Александра Скарлатовича, о потерѣ котораго вы скорбите <sup>2)</sup>. Скорблю и я, лишившись въ немъ благодѣтеля, и къ рыданіямъ вашимъ присоединяю вопль мой. Умолкла цѣвница православія. Расторглась цѣпь, соединявшая Востокъ съ Сѣверомъ. На небо отлетѣла душа, которой вѣра, надежда и любовь изъ ничего созидали приюты для сирыхъ и недугующихъ. Но во многихъ сердцахъ, и въ моемъ, какъ въ свѣтломъ чертогѣ, хранится нерукотворенный образъ сего многоблагодатнаго христіанина. Вѣчная память ему! <sup>3)</sup>.

шеся религіозностію и гостепримствомъ. На 50-лѣтнемъ юбилеѣ М. К. Павловскаго—26 дек. 1885 г.—генералъ Дембровскій, одинъ изъ старѣйшихъ учениковъ Павловскаго, говорилъ ему рѣчь.

<sup>1)</sup> Т. е. краснымъ. Такъ самъ М. К. Павл—ій разъяснилъ намъ этотъ эпитетъ, показавшійся намъ необычнымъ.

<sup>2)</sup> Алекс. Скарл. Стурдза скончался 13 іюня 1854 г. Прахъ его поκειται возлѣ церкви Воскресенія Господня (на Среднемъ фонтанѣ, вблизи Одессы), построенной имъ самимъ, по завѣщанію и въ память сестры своей Роксандры Скарлатовны графини Эдлингъ, надъ ея могилой.

<sup>3)</sup> Вотъ вдохновенная характеристика А. С. Стурдзы—сего достопамятнѣйшаго дѣятеля церкви и отечества! Это былъ во истину *учитель церкви*—такой, о которомъ говорится въ Евангеліи: *иже сотворитъ и научитъ...* Такія сочиненія его, какъ: „*Ручная книга православнаго христіанина*“, „*Письма о должностяхъ священнаго сана*“ и другія останутся навсегда памятниками его богословствующаго ума, проникнутаго глубокою сердечною вѣрою и ревностною любовію христіанскою. Слѣдовало бы вновь издать эти творенія показаннаго благодатію Божіею богослова, да и вообще подумать о полномъ собраніи его богословскихъ и другихъ сочиненій, а также его *переписки*, въ высшей степени интересной. 50-е лѣтіе со дня кончины Стурдзы окончилось—и его сочиненія могутъ безпрепятственно издаваться Св. Синодомъ. Памятникомъ же дѣятельной христіанскою любви Александра Скарлатовича къ ближнимъ—и особенно къ сиротамъ и болящимъ, остаются въ Одессѣ, кромѣ многого другаго,—*Сировоспитательное заведеніе для двѣицъ духовнаго званія* (превратившееся потомъ въ *Женское Епархіальное училище*) для

На вопросъ вашъ—„что съ вами, мой святой странникъ?“—не знаю, что отвѣчать. Ибо я, пока, подобенъ кораблю, борющемуся съ тревоженіемъ въ непроницаемомъ мракѣ. Только одинъ тринадцатый валъ разложился и исчезъ подо мною: это разпространенная здѣсь однимъ сановникомъ тревога, будто я въ Римѣ сдѣлаюсь папистомъ. Прочія же волны обуреваютъ меня сильно. Но поелику Кормчій мой—Господь, то я ничего и никого не боюсь, и безтрепетно плыву, къ пристанищу, какое для меня избрано Имъ, всевѣдущимъ и владыкою моимъ.

Въ 17-й день октября здѣсь волею Божіею скончался мой вѣрный и добрый домочадецъ Иванъ. Я оплакалъ его, и похоронилъ честно<sup>1)</sup>. Теперь мнѣ служитъ юный абиссинецъ, Фрументій, черный тѣломъ, но бѣлый душою. Богъ послалъ его мнѣ для того, чтобы я воспиталъ, образовалъ и отправилъ его въ Абиссинію въ санъ священника<sup>2)</sup>.

Кланяюсь вашему архипастырю<sup>3)</sup>, и лобызаю жертвоприносящую и благодать источающую десницу его: васъ же обнимаю крѣпко, и прошу вашихъ молитвъ.

А. Порфирій.

Р. С. Спросите г. Мурзакевича: доставлены ли ему монеты мои, золотыя, серебряныя и мѣдныя, посланныя изъ Іерусалима въ 1853 году съ генеральшею Ширманъ, для передачи въ одесское общество исторіи и древностей: и увѣдомьте меня о семъ<sup>4)</sup>.

Ораніенбаумъ, 1856 г. 14 іюня.

Священный другъ мой, Михаилъ Карповичъ!

Душа моя—чертогъ. Наилучшее украшеніе его есть образъ вашъ, живописуемый дружескою любовію, которая весьма памятлива. Въ этомъ чертогѣ бываетъ слово о васъ къ Богу. Но вотъ слово и къ вамъ! Да радуется душа ваша о Господѣ, облекшемъ васъ и насъ въ ризу спасенія; да

---

основанія коего онъ больше всѣхъ потрудился съ сестрою своею *Роксандрю*,—и *Стурдзовская богадельня сестеръ милосердія*, первое въ этомъ родѣ учрежденіе въ Одессѣ, приносящее теперь самыя благіе плоды христіанской попечительности о болящихъ.

<sup>1)</sup> Это былъ послушникъ *Иванъ Будземскій*, служившій Порфирію еще со времени его настоятельства въ одесскомъ Успенскомъ монастырѣ—на Большомъ фонтанѣ.—См. „Книга бытія моего“, III, 155.

<sup>2)</sup> Объ этомъ *Фрументіи* говорится въ „Книгѣ бытія моего“, I, 44; IV, 123.

<sup>3)</sup> Т. е. архіепископу *Иннокентію*.

<sup>4)</sup> „Одесское общество исторіи и древностей“ основанное въ 1839 г. и Порфирій еще въ Одессѣ былъ избранъ въ число его членовъ. *Н. Н. Мурзакевичъ*, проф. Ришильевского лица, былъ секретаремъ этого общества.

царствуетъ въ ней миръ Его, превосходящій всякъ умъ; и да просвѣтится свѣтъ вашъ предъ человѣки. Εἰρήνη! <sup>1)</sup>).

О себѣ же имамъ рещи слово любезное слуху вашему. Живу подъ кровомъ великой благодѣтельницы моей <sup>2)</sup> и пріятно отдыхаю послѣ напряженныхъ занятій умственныхъ, подвигая впередъ печатаніе четырехъ твореній моихъ, кои, надѣюсь, выдутъ въ свѣтъ въ первые дни будущаго года. Часто вспоминаю Востокъ и твержу слова древняго поэта:

avua beata

Petamus avua divites et insulas <sup>3)</sup>).

Однако воля моя—вся въ волѣ Божіей.

Напомните о мнѣ дѣтямъ вашимъ. Прошу благословенія у вашего архипастыря, а васъ лобызаю святымъ лобзаніемъ.

Другъ вашъ А. Порфирій.

P. S. Въ *Ораніенбаумъ* (С.-Петербург. губ.), я проживу до октября <sup>4)</sup> \*).

<sup>1)</sup> Т. е.: „Здравствуйте!“

<sup>2)</sup> Т. е.—великой княгини *Елены Павловны*.

<sup>3)</sup> Т. е.: „Будемъ направляться въ блаженные луга и въ богатые острова“ Это—стихъ изъ Горация—*Ерод.* 16, 41. Объ этихъ *aruabeata* Порфирій вспоминаетъ въ VIII т. своей „Книги бытія моего“—при описаніи своей хозяйственной дѣятельности въ Михайловскомъ монастырѣ—въ Кіевѣ (стр. 240).

<sup>4)</sup> Выше помѣщенные три письма А. Порфирія къ М. К. Павловскому были сообщены нами еще въ 1898 г. издателю „Русскаго Архива“ П. И. Варгачеву. Но въ продолженіи цѣлыхъ *девяти лѣтъ* онъ почему-то не появлялись въ этомъ журналѣ.. Но вотъ недавно, когда мы уже вновь приготовили эти письма для напечатанія въ „Христіанскомъ Читеніи“.—мы увидѣли ихъ въ печати въ 8-мъ выпускѣ „Русскаго Архива“ за текущій 1907-й годъ.. Не смотря на это,—мы печатаемъ ихъ въ другой разъ—въ „Христіанскомъ Читеніи“,—предпославъ имъ уже несравненно большее и обстоятельнѣйшее *предисловіе*,—каковаго нѣтъ въ „Русскомъ Архивѣ“,—а также снабдивъ текстъ ихъ болѣе подробными *подстрочными примѣчаніями*. Л. М.

\*) Продолженіе слѣдуетъ.

## НОВЫЯ КНИГИ.

**И. Троицкій.** Обзоръніе источниковъ начальной исторіи египетскаго монашества. Изслѣдованіе. Сергіевъ Посадъ 1907 (стр. 400 + III). Цѣна 2 р. 50 к.

Въ послѣднее время древнее египетское монашество сдѣлалось предметомъ особаго вниманія въ западной наукѣ. Оживленію интереса къ нему въ данномъ случаѣ, при томъ значеніи, какое вообще имѣло монашество въ жизни древней церкви, содѣйствовало прежде всего иперкритическое отношеніе нѣкоторыхъ ученыхъ (Weingarten, Eucius) къ главнѣйшимъ извѣстнымъ ранѣе на греческомъ и латинскомъ языкахъ источникамъ его исторіи, а затѣмъ, въ особенности, появленіе на свѣтъ цѣлаго ряда новыхъ относящихся сюда коптскихъ памятниковъ и рѣшительное провозглашеніе издателемъ этихъ памятниковъ, французскимъ египтологомъ Amélineau, оригинальности и преимущества ихъ предъ извѣстными доселѣ некоптскими. Необходимость пересмотра вновь поднятыхъ вопросовъ породила цѣлую литературу. Кромѣ ряда мелкихъ изслѣдованій и статей и трудовъ болѣе или менѣе компилятивнаго характера, появились обширныя и весьма цѣнныя изслѣдованія и капитальныя изданія нѣкоторыхъ памятниковъ. Такъ объ общежительномъ египетскомъ монашествѣ и источникахъ его исторіи далъ весьма обстоятельное изслѣдованіе P. Ladeuze, *Étude sur le cénobitisme pachomien pendant le IV-e siècle et la première moitié du V-e.* Louvain—Paris 1898. Годомъ раньше, какъ результатъ подготовительныхъ работъ къ будущему труду о египетскомъ монашествѣ, представилъ

изслѣдованіе объ „Исторіи египетскихъ монаховъ“, извѣстной съ именемъ Руфина, и о Лавсаикѣ Палладія и впервые издалъ греческій текстъ „Исторіи“ E. Preuschen, Palladius und Rufinus. Ein Beitrag zur Quellenkunde des ältesten Mönchtums. Texte und Untersuchungen. Giessen 1897. При этомъ Проишень впервые разъяснилъ для запада на основаніи рукописей давно уже установленный въ русской литературѣ архіеп. Сергіемъ владимірскимъ (1882) фактъ, что „Исторія“ вовсе не входила въ первоначальную подлинную редакцію Лавсаика, какъ это обычно принималось на основаніи позднѣйшаго компилятивнаго текста Лавсаика. Англійскій бенедиктинецъ Dom Cuthbert Butler въ то же время взялъ на себя чрезвычайно трудную работу изданія „чистаго“ Лавсаика, доселѣ остававшагося неизвѣстнымъ въ подлинномъ видѣ, и блестяще выполнилъ ее въ Texts and Studies ed. by J. A. Robinson. Vol. VI. The Lausiac History of Palladius. I. Prolegomena. II. Introduction and Text. Cambridge 1898—1904<sup>1)</sup>, причѣмъ подвергъ этотъ памятникъ разностороннему изслѣдованію и въ своихъ пролегоменахъ и введеніи къ изданію, въ примѣчаніяхъ и приложеніяхъ къ нему, затронулъ массу сопряженныхъ вопросовъ по исторіи древняго монашества.

Работы по изданію и изслѣдованію отдѣльныхъ памятниковъ далеко еще не закончены. Расположенное по главамъ собраніе „апофѳеогмъ“, напр., доселѣ имѣется лишь въ старомъ латинскомъ (VI вѣка) и затѣмъ еще русскомъ переводѣ, сдѣланномъ съ греческихъ рукописей Московской синодальной бібліотеки (Древній патерикъ, изложенный по главамъ. Москва 1874, 2 изд. 1891), греческій же подлинникъ его пока не изданъ, и вообще апофѳеогмы еще ждутъ издателя и изслѣдователя съ усердіемъ и знаніями Butler'a.

Дѣлаются, однако, уже теперь попытки дать цѣльный очеркъ исторіи египетскаго монашества примѣнительно къ результатамъ специальныхъ изслѣдованій о немъ въ новѣйшее время. Таковую задачу ставитъ для себя, напр., книга S. Schiwietz'a Das morgenländische Mönchtum. V. I. Mainz 1904 (печаталась за нѣкоторымъ исключеніемъ въ видѣ журнальныхъ статей въ 1898—1903 гг. и теперь уже требуетъ дополненій и поправокъ въ виду позднѣйшихъ работъ). Но съ научной точки

<sup>1)</sup> Ср. E. Preuschen, Die philologische Arbeit an den älteren Kirchenlehrern und ihre Bedeutung für die Theologie. Giessen 1907. S. 29: „die bewunderungswürdige Ausgabe“.

зрѣнія гораздо болѣе цѣлесообразнымъ и своевременнымъ нужно признать въ настоящій моментъ пока лишь опытъ цѣльнаго обзора источниковъ исторіи этого монашества, въ качествѣ сведенія во едино результатовъ, достигнутыхъ доселѣ различными изслѣдователями отдѣльныхъ вопросовъ, въ цѣляхъ возможнаго продолженія ихъ работы при болѣе широкой перспективѣ. Подобный „синтетическій“ трудъ съ болѣе или менѣе соответствующею существомъ цѣля и удобною классификаціей немалочисленныхъ и разнообразныхъ памятниковъ отмѣчается пока и на западѣ лишь какъ предметъ пожеланій <sup>1)</sup>.

Сочиненіе г. Троицкаго съ вышеприведеннымъ заглавіемъ должно, очевидно, служить удовлетворенію дѣйствительной научной потребности. Вопросъ можетъ быть лишь въ томъ, въ какой мѣрѣ оно удовлетворяетъ ей.

Въ своемъ „вмѣсто предисловія“ и „введенія“ авторъ разъясняетъ ту „руководящую идею“, которая ближайшимъ образомъ опредѣляла его задачу и вмѣстѣ планъ его изслѣдованія. Именно, задачею для себя онъ ставитъ рѣшеніе вопроса о сравнительномъ достоинствѣ и взаимоотношеніи извѣстныхъ прежде греческихъ и латинскихъ памятниковъ съ одной стороны, и выдвинутыхъ недавно на сцену Амелино коптскихъ съ другой: какіе изъ нихъ являются оригинальными и какіе лишь переводомъ или передѣлкою, что собственно привнесли новаго новооткрытые источники и какова ихъ цѣнность (7). Отсюда онъ начинаетъ изслѣдованіе группой источниковъ о Пахоміи именно потому, что коптскіе источники сохранились въ этомъ случаѣ въ наиболѣе цѣльномъ видѣ и удобнѣе всего можно было опредѣлить ихъ характеръ и отношеніе къ греческимъ и латинскимъ (I—VII главы). Далѣе слѣдуетъ житіе Павла еивейскаго, потому что и оно имѣется на коптскомъ языкѣ почти въ цѣльномъ видѣ (VIII). Лавсаикъ (IX), *Historia monachorum* (X) и апофѳегмы (XI) сохранились на коптскомъ языкѣ лишь фрагментарно. Жизнь Антонія (XII), какъ совсѣмъ не сохранившаяся, по автору, въ коптскомъ переводѣ, помѣщается въ самомъ концѣ, тѣмъ болѣе что, какъ замѣчаетъ авторъ, указанные источники заключаютъ въ себѣ свидѣтельства принадлежности

<sup>1)</sup> Ср. L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*. T. II. Paris 1907, p. 508, n. Странно, между прочимъ, что у Дюшена фигурируетъ въ качествѣ доселѣ неизданнаго греческій текстъ *Historia monachorum*, p. 507, n.

этого сочиненія Аѳанасію александрійскому и вопросъ о достовѣрности ея поэтому въ извѣстной степени зависитъ отъ рѣшенія вопросовъ о другихъ памятникахъ.

Въ предѣлахъ намѣченнаго плана авторъ подвергаетъ отдѣльные памятники подробному разсмотрѣнію съ различныхъ сторонъ, обсуждаетъ вопросы о происхожденіи ихъ, о различныхъ редакціяхъ, въ которыхъ они дошли до насъ и ихъ взаимоотношеніи, о степени ихъ достовѣрности и ихъ значеніи для исторіи. Изслѣдованіе ведется чрезъ обращеніе къ греческимъ и латинскимъ первоисточникамъ; французскій переводъ Амелино коптскихъ памятниковъ авторъ иногда провѣрялъ, какъ онъ самъ замѣчаетъ (112), по коптскому тексту. Иногда авторъ прибѣгаетъ и къ рукописному греческому и славянскому матеріалу, какой могъ быть у него подъ руками. Онъ даже издаетъ въ приложеніи (388—400, ср. 51) одну изъ редакцій правилъ Пахомія по греческому рукописному сборнику Синодальной бібліотеки № 190. Для житія Павла египетскаго онъ указываетъ также особую редакцію въ славянской рукописи Волоколамской бібліотеки № 630 и другихъ и находитъ соотвѣтствующій ей греческій подлинникъ въ рукописи Синод. бібліотеки № 345 (186—8) <sup>1)</sup>. Что касается занимающаго его вопроса объ отношеніи между греческими (respect. латинскими) и коптскими памятниками, то онъ приходитъ къ выводу объ оригинальности и достовѣрности первыхъ и о позднѣйшемъ происхожденіи и ограниченномъ значеніи послѣднихъ, въ виду, главнымъ образомъ, легендарнаго въ общемъ характера ихъ, хотя они и заключаютъ нѣкоторыя достовѣрныя подробности.

Изслѣдованіе г. Троицкаго во всякомъ случаѣ является незаурядною работою. Обстоятельность, съ какою онъ разсматриваетъ изучаемые имъ памятники, новый отчасти матеріалъ, привлекаемый имъ, мѣткія подчасъ сужденія обуславливаютъ цѣнность его труда въ научномъ отношеніи и обязываютъ будущаго изслѣдователя исторіи древняго монашества обращаться къ нему. Нерѣдко авторъ хочетъ идти своими путями въ сравненіи съ предыдущими изслѣдователями и его

<sup>1)</sup> Автору осталось неизвѣстнымъ изслѣдованіе J. de Decker, Contribution à l'étude des Vie de Paul de Thèbes. Gand 1905, гдѣ эта редакція подвергнута подробному разсмотрѣнію (р. 61—79) по cod. Paris. 919. Авторъ не упоминаетъ объ египетской редакціи житія, обнаруженной Перейрой (1903—1904).

предположенія нельзя не признать иногда остроумными, если даже не соглашаться съ ними. Въ ученой литературѣ о монашествѣ книгѣ г. Троицкаго, такимъ образомъ, должно принадлежать въ общемъ почетное мѣсто.

Но отвѣчая на поставленный выше вопросъ, въ какой степени она на дѣлѣ соотвѣтствуетъ современной научной потребности, необходимо въ данномъ случаѣ сдѣлать и значительныя ограниченія при ея оцѣнкѣ. Нельзя, именно, не выразить сожалѣнія, что въ основу предпринятаго авторомъ обзорѣнія положена въ качествѣ руководящей и проведена имъ въ планѣ сочиненія указываемая имъ идея сравненія новыхъ коптскихъ источниковъ съ прежними греческими и латинскими. Авторъ беретъ на себя задачу этого сравненія, очевидно, какъ стоящую на очереди и выдвигаемую современнымъ положеніемъ дѣла въ подлежащей его изученію области. Но въ дѣйствительности сосредоточеніе на ней вниманія послужило лишь причиною неполноты и несистематичности его обзора. Между тѣмъ, выполненіе ея, дѣлособразное въ свое время, въ настоящій моментъ вовсе уже не являлось само по себѣ дѣломъ настоятельной необходимости послѣ того, что сдѣлано было въ этомъ отношеніи западными учеными, и автору не было по существу нужды воспроизводить ихъ работу въ томъ видѣ, какъ онъ это дѣлаетъ: онъ могъ бы продолжать ученый трудъ далѣе, не повторяя сдѣланнаго.

Прежде всего, отъ спеціальнаго сочиненія объ источникахъ исторіи египетскаго монашества въ ихъ совокупности естественно ожидать болѣе или менѣе полнаго обзорѣнія и оцѣнки этихъ источниковъ, не только главныхъ, но, насколько возможно, и второстепенныхъ; главные во всякомъ случаѣ должны быть исчерпаны сполна. Авторъ, классифицируя во введеніи эти источники съ точки зрѣнія ихъ историческаго значенія, къ главнымъ причисляетъ: греческую жизнь св. Пахомія, Паралипомена къ ней, правила, извѣстныя съ именемъ Пахомія, письмо Аммона къ Теофилу, жизнь Павла ошвейскаго, жизнь Антонія В., Лавсанкъ и „Исторію монаховъ“. Все прочіе онъ относитъ къ имѣющимъ лишь второстепенное и вспомогательное значеніе (отдѣлы въ церковныхъ исторіяхъ Руфина, Сократа, Созомена и Θεодорита, въ сочиненіяхъ Сульпиція Севера и Іоанна Кассіана, тѣмъ болѣе въ позднѣйшихъ сочиненіяхъ Кассіодора и Никифора

Каллиста). За такъ назыв. апофѳегмами онъ также признаетъ, „за весьма небольшими исключеніями—интересъ скорѣе не въ смыслѣ историческихъ источниковъ, а почти исключительно въ смыслѣ назидательнаго и душеполезнаго чтенія“ (5—6). Противопоставляя всѣмъ этимъ „иностраннѣмъ“—греческимъ и латинскимъ источникамъ туземные коптскіе источники, онъ находить достаточнымъ ввести въ свой обзоръ, кромѣ коптскихъ и тѣхъ, которые признаются у него „главными“, еще лишь апофѳегмы.

Подобная классификація и оцѣнка названныхъ памятниковъ по ихъ значенію въ качествѣ историческихъ источниковъ, встрѣчающаяся на первыхъ страницахъ сочиненія, не можетъ не вызывать возраженій. Неправедливость по отношенію къ апофѳегмамъ, какъ историческому источнику, авторъ исправляетъ не только посвященіемъ имъ особой обширной главы своего сочиненія, но и прямыми отзывами о достовѣрности и высокой въ общемъ цѣнности этого источника (350, 351, 353, 354), которые оказываются не совсѣмъ согласными съ указанными словами его введенія. Но за то оставленіе безъ вниманія *De institutionibus coenobiorum* и *Collationes patrum* Иоанна Кассіана едва ли могутъ быть чѣмъ-либо оправданы. Авторъ долженъ былъ, конечно, знать мнѣніе Butler'a объ этихъ сочиненіяхъ, какъ „весьма важномъ“ (the most important) источникѣ свѣдѣній объ общемъ духѣ и практической сторонѣ египетскаго монашества (въ частности о богослужебной практикѣ), если не объ отдѣльныхъ его представителяхъ, въ противоположность скепсису Вейнгартена (Butler, I, 203 — 208); если же былъ согласенъ не съ нимъ, а съ Вейнгартеномъ, то обязанъ былъ опровергнуть его. Во всякомъ случаѣ, странно видѣть помѣщеннымъ въ числѣ „главныхъ“ источниковъ исторіи монашества въ Египтѣ такое писаніе, какъ *Vita Pauli* Иеронима, и совсѣмъ исключенными изъ обзора этихъ источниковъ произведенія Кассіана, въ то время какъ Butler ставитъ послѣднія, съ точки зрѣнія исторической цѣнности, въ первомъ разрядѣ, наравнѣ съ Лавсаикомъ, греческой *Vita Pachomii* и подлинными сочиненіями Шенуте, нѣсколько ниже ихъ оцѣниваетъ рядъ другихъ памятниковъ (*Vita Antonii*, *Historia monachorum*; другіе касающіеся Пахомія памятники кромѣ *Vita*, апофѳегмы, житіе Шенуте и нѣкоторые вспомогательные источники, ср. I, 197), а Иеронимовы жи-

тія находить справедливымъ отнести къ совершенно особой группѣ, куда должны быть помѣщены и такіе памятники, которые иногда не имѣютъ совсѣмъ никакого историческаго значенія (II, XII—XIII),—если даже и усматривать въ указанномъ произведеніи Геронима тѣ или инныя историческія черты, помимо простаго факта существованія Павла (ср. у автора 161—167). Повидимому, это невниманіе къ важному латинскому источнику объясняется единственно тѣмъ, что нетуземные памятники интересовали автора главнымъ образомъ именно какъ объектъ для болѣе или менѣе прямого сравненія съ туземными коптскими; Іоаннъ Кассіанъ при этой точкѣ зрѣнія долженъ былъ остаться внѣ кругозора автора.

Съ другой стороны, представляется неяснымъ, какимъ временемъ авторъ ограничиваетъ періодъ „начальной“ исторіи египетскаго монашества и почему не считаетъ нужнымъ говорить объ источникахъ исторіи столь виднаго представителя египетскаго національнаго—въ чистомъ видѣ—монашества, какимъ былъ Шенуте. Если онъ имѣлъ въ виду лишь монашество IV в., то продолжительная жизнь и дѣятельность Шенуте значительной частью входятъ уже въ этотъ вѣкъ (333/4—451/2, въ монастырѣ, можетъ быть, съ 343 г.); прежде его, какъ извѣстно, даже отождествляли съ Іоанномъ ликопольскимъ, о которомъ подробно говорится въ Лавсаикѣ и въ „Исторіи монаховъ“. Значеніе его особенно выдвинуто на видъ въ послѣднее время въ изслѣдованіи J. Leipoldt'a, *Schenuite von Atripe und die Entstehung des national ägyptischen Christentums. (Texte und Untersuchungen von Gebhardt und Harnack, N. F. X, 1) Leipzig 1903.* Молчаніе о немъ греческихъ и латинскихъ источниковъ, какъ бы оно ни объяснялось, не даетъ, конечно, права обходить его въ сочиненіи, имѣющемъ предметомъ египетское монашество, и Ladeuze, напр., въ своемъ изслѣдованіи вполне естественно дополняетъ исторію пахоміевскаго киновитства изложеніемъ данныхъ о Шенуте. Можно думать, что и въ этомъ случаѣ неполнота автора имѣетъ причиной опять лишь указанный взглядъ его на задачу своего изслѣдованія: и здѣсь мѣста для сравненія не оказывалось.

Но особенно принятая на себя авторомъ спеціальная задача по отношенію къ коптскимъ памятникамъ невыгодно отразилась на порядкѣ его изложенія. Самъ г. Троицкій

замѣчаетъ, что этотъ порядокъ „можетъ быть кому-нибудь покажется весьма страннымъ и нераціональнымъ“, что даже „можетъ быть, кто-нибудь подумаетъ, что здѣсь и совсѣмъ нѣтъ никакого порядка, и главы изслѣдованія разбросаны почти какъ попало“, такъ какъ, напр., „жизнь Антонія“, которая по времени появленія должна быть на первомъ мѣстѣ, здѣсь занимаетъ послѣднее, а „жизнь Павла египетскаго“, явившаяся послѣ, обсуждается гораздо раньше ея. Въ свое оправданіе онъ и указываетъ руководившую его идею, признаваемую, однако, имъ же самимъ „въ достаточной мѣрѣ случайною“. (3). „Хронологическій порядокъ изслѣдованія источниковъ, по его словамъ, не имѣетъ здѣсь почти никакого значенія, не доставлялъ никакихъ выгодъ, для изученія же коптскихъ источниковъ представляетъ даже нѣкоторыя неудобства, а потому и не былъ принятъ“ (4).

Едва ли, однако, можно удовлетвориться этимъ самооправданіемъ автора, особенно если имѣть въ виду, что онъ опоздалъ уже въ своемъ сочиненіи въ сравненіи съ западными учеными въ выполненіи той задачи, которая побудила его принять такой порядокъ, и ему нужно было обратить вниманіе на другія стороны дѣла. Можно, конечно, вести изслѣдованіе объ отдѣльныхъ памятникахъ или ихъ группахъ и описывать ихъ независимо отъ хронологическаго или какого-либо другого неслучайнаго порядка ихъ. Но обзоръ источниковъ въ цѣломъ уже ради большей наглядности требовалъ какого-либо болѣе соответствовавшаго существу дѣла распредѣленія ихъ, и во всякомъ случаѣ въ историко-литературныхъ изысканіяхъ хронологическій порядокъ далеко не безразличенъ для самаго изслѣдованія. Трудно было бы, конечно, предложить въ данномъ случаѣ вполне безупречную классификацію, но можно бы попытаться дать классификацію хотя бы приблизительную, и это не было неосуществимо. Раздѣленіе на группы памятниковъ по литературнымъ формамъ до нѣкоторой степени могло бы быть объединено съ хронологическимъ принципомъ <sup>1)</sup>. Но

<sup>1)</sup> Начинается историографія египетскаго монашества I) *житіями*, которыя и могли бы составить первую группу. Это житія — Антонія В., написанное Аванасіемъ (356—362), Павла египетскаго, написанное Іеронимомъ (374—379), и Пахомія, неизвѣстнаго автора (послѣ 380); послѣднія два, какъ раскрывается это у автора, зависятъ отъ перваго не только по формѣ, но частью и по содержанію. Дополненіемъ къ житію

„случайная“ для существа дѣла идея отвлекла автора отъ мысли установить какой-либо порядокъ и раздѣленіе памятниковъ независимо отъ совершенно внѣшняго для нихъ факта отношенія къ коптской литературѣ.

Г. Троицкій весьма хорошо характеризуетъ ограниченное значеніе коптскихъ источниковъ въ сравненіи съ греческими (156—9, по вопросу объ источникахъ исторіи жизни Пахомія) и, конечно, они болѣе не будутъ уже находить защитниковъ. Но, какъ уже было замѣчено, можно сомнѣваться въ необходимости продѣлывать предъ читателями утомительную работу критики этихъ источниковъ съ разборомъ мнѣній о нихъ Амелино съ тою подробностью, съ какою онъ ведетъ ее въ своей книгѣ. Книга автора преслѣдуетъ, повидимому, цѣли исключительно ученыхъ; для простыхъ читателей столь подробная аргументація по вопросамъ критики не нужна. Но для ученыхъ основныя выводы, къ которымъ приходитъ авторъ, уже установлены съ вполне достаточною убѣдительностью Ladeuze'омъ и Butler'омъ и безъ ихъ трудовъ ученымъ и при книгѣ г. Троицкаго все равно не обойтись. Первый съ общепризнаннымъ, повидимому, успѣхомъ выполнилъ сложную работу надъ различными редакціями житія Пахомія, съ выводомъ объ оригинальности греческаго житія

---

Пахомія являются Паралипомена (послѣ 390) и письмо Аммона (ок. 400) II) Вторую группу могли бы составить сочиненія, имѣющія видъ *описанія путешествій* или вообще *мемуаровъ* о видѣнномъ и слышанномъ, выступающія на сцену въ концѣ IV в. Кромѣ „Исторіи египетскихъ монаховъ“ неизвѣстнаго монаха съ Елеонской горы (395—402), съ латинскимъ переводомъ ея Руфина (402—404), и Лавсаика Палладія (419—420), сюда должны быть отнесены упомянутыя сочиненія Іоанна Кассіана (ок. 426 и 429), а также первый „Діалогъ“ Сульниція Севера съ рассказомъ Постуміана о своемъ путешествіи (405). III) Сборники *апофвегмъ*, явившіеся въ настоящемъ видѣ позже предыдущихъ памятниковъ, должны образовать особую группу. IV) Особый отдѣлъ должны составить *произведенія*, извѣстныя съ именами самихъ *основателей и представителей* монашества („правила“, письма, поученія, трактаты). Они могли бы быть поставлены съ извѣстной точки зрѣнія даже на первомъ мѣстѣ, если бы вопросы о ихъ подлинности и первоначальномъ видѣ не представляли часто особыхъ трудностей. Во всякомъ случаѣ, въ полномъ обзорѣ источниковъ исторіи монашества нельзя не говорить съ достаточной обстоятельностью и о произведеніяхъ самихъ подвижниковъ. V) Наконецъ, въ заключеніе уже могутъ быть рассмотрѣны *второстепенные* источники разнаго рода, въ томъ числѣ коптскія сказанія съ ихъ обычно легендарнымъ и панегирическимъ характеромъ, болѣею частію неизвѣстнаго происхожденія.

(Ladenze, 3—108). Второй окончательно разрушилъ гипотезу Амелино о коптскомъ оригиналѣ Лавсаика (Butler, I, 107—155); онъ же коснулся вопроса о коптскихъ оригиналахъ и другихъ памятниковъ изъ той же области, разсматриваемыхъ г. Троицкимъ (апофоегмы, Vita Pauli, Historia monachorum) и далъ рѣшительный отвѣтъ въ отрицательномъ смыслѣ (ibid. append. III, 283—287).

Обязанностью автора въ этомъ случаѣ было, очевидно, отмѣтить со всею точностью дѣйствительное положеніе вопроса въ наукѣ и воздать должное своимъ предшественникамъ въ критикѣ Амелино. Онъ, однако, ни въ своемъ „вмѣсто предисловія“, ни во введеніи, ни въ соответствующихъ отдѣлахъ своей книги не находитъ нужнымъ сдѣлать это, а начинаетъ прямо вести изслѣдованіе такъ, какъ будто бы до него ничего, по крайней мѣрѣ заслуживающаго вниманія, не было сдѣлано. Во введеніи онъ говоритъ объ изданіяхъ коптскихъ памятниковъ, о возбуждаемомъ ими вопросѣ (6—7); но о томъ, что этотъ вопросъ уже былъ рѣшаемъ и даже рѣшенъ въ западной наукѣ, не упоминаетъ. Читатель, не знакомый съ литературой предмета независимо отъ книги г. Троицкаго, изъ довольно случайныхъ цитатъ и тѣхъ мѣстъ въ книгѣ, гдѣ упоминаются названные ученые и ихъ мнѣнія, вовсе не могъ бы составить представленія объ истинномъ значеніи ихъ трудовъ въ исторіи вопроса.

О гипотезахъ Амелино самъ г. Троицкій при этомъ держится очень невысокаго мнѣнія, удивляясь его крайней страстности въ вопросахъ о коптскихъ памятникахъ (178). Въ одномъ случаѣ, именно по вопросу о коптскомъ оригиналѣ Historia monachorum онъ совсѣмъ не находитъ нужнымъ разбирать его мнѣніе, какъ не раздѣляемое серьезными учеными (Preuschen, Butler) и высказываемое въ видѣ лишь необоснованной догадки (297—298 прим.). Но по вопросу, напр., о Лавсаикѣ онъ, хотя знаетъ, что Preuschen находитъ даже одно упоминаніе о гипотезѣ Амелино дѣлающимъ слишкомъ много чести ей (213), и онъ соглашается съ этимъ, но онъ не желаетъ, по его словамъ, оставаться только при этомъ хотя справедливомъ, но недоказанномъ утвержденіи и беретъ на себя его доказательство. Авторъ не отмѣчаетъ, что недоказаннымъ это утвержденіе является только у Пройшена, (1897); Butler (1898), на котораго далѣе ссылается и самъ

авторъ (215<sub>2</sub>, 218<sub>2</sub>) доказалъ его такъ убѣдительно, что трудно было бы прибавить еще что-либо важное къ его доводамъ.

Въ общемъ по отношенію къ критикѣ мнѣній Амелино со стороны автора было бы вполне достаточно, если бы онъ лишь кратко резюмировалъ результаты указанныхъ изслѣдованій по данному вопросу и ихъ аргументацію и остановился лишь на тѣхъ пунктахъ, гдѣ онъ несогласенъ съ ними и можетъ сдѣлать къ нимъ существенныя дополненія и поправки.

Нужно при этомъ замѣтить, что насколько важными и интересными являются нѣкоторыя соображенія его, выходяція за предѣлы прямой критической задачи по отношенію къ Амелино, гдѣ онъ считается съ мнѣніями названныхъ ученыхъ (ср., напр., стр. 11—несогласіе съ Ladeuze'омъ въ мнѣніи о времени написанія *Vita Pachomii*, 123—124 и дал.— о происхожденіи арабскаго перевода *Vita Pachomii* изъ саидскаго и богейрскаго перевода вмѣстѣ), настолько мало имѣютъ значенія въ другихъ случаяхъ именно его попытки дополнить своими доводами критическую ихъ аргументацію противъ Амелино. То, что авторъ иногда пытается съ этою цѣлію прибавить отъ себя, можетъ частію лишь удивлять невнимательнымъ его отношеніемъ къ дѣлу.

Намѣреваясь, напр., въ одномъ мѣстѣ дополнить доводы Butler'a касательно Лавсалка, онъ какъ будто совсѣмъ не читалъ, или не хочетъ считаться съ тѣмъ, что желаетъ дополнить. Это именно обнаруживается въ его соображеніяхъ о томъ, будто бы въ коптскомъ переводѣ сказанія объ аввѣ Памво „изъ греческаго «Оригенъ» у копта получилось селеніе Оръ“ (216). На цитируемой у него же (215<sub>2</sub>) страницѣ Butler I, 113, онъ могъ читать, что имя Оригена отсутствуетъ и именно замѣнено именемъ Іоанна не только лишь въ коптскомъ текстѣ, но уже въ нѣкоторыхъ греческихъ рукописяхъ, также въ одномъ изъ латинскихъ переводовъ (ср. Butler II, 29). Что же касается „селенія Оръ“, то подъ „in vico Hor“ въ латинскомъ переводѣ Амелино скрывается въ дѣйствительности, какъ это разъясняется у Butler'a I, 154 (ср. II, 30), городъ Timenhor (Hermopolis parva, нынѣ Damahour) и коптскій текстъ заключаетъ, вѣроятно, точное историческое указаніе.

Можно указать и другіе случаи неудачныхъ дополненій, объясняемыхъ иногда, между прочимъ, не чѣмъ инымъ, какъ излишнимъ довѣріемъ автора къ Амелино, котораго онъ опро-

вергасть: разсуждая о свойствахъ коптскихъ текстовъ, авторъ на дѣлѣ обычно, едва ли не всюду (ср. однако 112—114), пользуется далеко не всегда вѣрными переводами Амелино и благодаря этому нѣкоторые аргументы его оказываются неимѣющими никакого значенія, какъ основанные лишь на ошибкахъ Амелино. Такъ „непониманіе“ словъ о пророкѣ Іліи въ житіи Павла оивейскаго (185), произошло не со стороны коптскаго переводчика, какъ рѣшительно замѣчаетъ авторъ, а со стороны Амелино, котораго онъ не провѣрилъ по подлинному коптскому тексту, разсуждая объ этомъ текстѣ, хотя имѣлъ этотъ текстъ предъ глазами вмѣстѣ съ переводомъ Амелино; поэтому все его разсужденіе по этому поводу должно быть вычеркнуто. Равнымъ образомъ на счетъ французской передачи Амелино нужно отнести „безсмыслицу“ въ одной изъ апофоегмъ (32 греческой) о Макаріи (342). То же нужно сказать о „невыдержанности“ аналогіи въ апофоегмѣ (12-й) объ Антоніи (343; невѣрность перевода Амелино въ этомъ случаѣ была уже отмѣчена и у архим. Палладія, Новооткрытыя изреченія преп. Антонія В. По коптскому сборнику сказаній о преподобномъ. Казань 1898, стр. 12). Въ другихъ случаяхъ соображенія автора могутъ быть вѣрными, хотя нужно замѣтить, что ошибки коптскаго текста могутъ происходить не отъ однихъ, лишь переводчиковъ, а и отъ переписчиковъ, или отъ того же Амелино, какъ издателя <sup>1)</sup>. Во всякомъ случаѣ, строить тѣ или другія заключенія на основаніи коптскаго текста можно было лишь не иначе, какъ обращаясь къ этому тексту, а не къ его переводу, несомнѣнъ при томъ удовлетворительному.

Вообще о сочиненіи автора можно сказать, что въ немъ безъ нужды много удѣляется вниманія уже ранѣе опровергнутымъ мнѣніямъ Амелино, и наоборотъ, авторъ не всегда съ достаточнымъ вниманіемъ относится къ серьезнымъ работамъ послѣдующихъ ученыхъ, хотя вообще пользуется ими. Особенно это нужно сказать о весьма важномъ изданіи Лавсаика Butler'a и приложенномъ къ изданію изслѣдованіи его.

<sup>1)</sup> Что не только переводами, но и изданіями Амелино, при всѣхъ его заслугахъ въ количественномъ отношеніи по ознакомленію ученаго міра съ коптскими памятниками, нужно пользоваться съ большою осторожностью, ср. *Corpus scriptorum christian. orientalium. Scriptores coptici, ser. II, t. II, 1: Sinuthii Vita. Ed. J. Leipoldt. Parisiis 1906, p. 3, отзывъ Abelé о рецензій текста этого житія Амелино.*

Помимо указанных уже примѣровъ такого отношенія (значеніе Кассіана, сказаніе о Памво), можно отмѣтить еще, напр., что авторъ, непонятно почему, продолжаетъ думать, что Лавсаикъ написанъ Палладіемъ на 53 году его жизни (215, 239, 248), хотя Butler въ своемъ изданіи категорически признаетъ, на основаніи рукописей, единственно правильнымъ чтеніе „56“ (II, 10, cf. append. V, II, 244); въ виду этого, между прочимъ, нельзя назвать вполне точнымъ заявленіе автора, будто разница цитатъ его изъ Лавсаика по Миню (s. gr. t. 34) съ новымъ текстомъ Butler'a „какъ оказалось послѣ провѣрки,—чисто стилистическаго характера и не касается исторически-фактическихъ сообщеній“, почему авторъ и оставилъ ихъ въ прежнемъ видѣ (213: авторъ, по его словамъ, писалъ [о Лавсаикѣ] въ 1903 г., изданіе Butler'a явилось въ 1904; ср. текстъ у автора на стр. 215, 239). Вообще можно замѣтить, что пытаюсь установить путемъ довольно остроумныхъ соображеній свою хронологію жизни Палладія (239—248), авторъ, однако, мало считается съ сужденіями по этому вопросу Butler'a. Говоря о житіи Антонія, коптскаго текста котораго тщетно искалъ Амелино (372—373), онъ оставляетъ безъ вниманія сообщеніе Butler'a (I, 108<sub>1</sub>), что отрывки этого текста нашель (Crim и они представляютъ переводъ съ греческаго.

Сдѣланныя замѣчанія не имѣютъ въ виду умалять дѣйствительныя достоинства сочиненія г. Троицкаго, и его книга, какъ было уже замѣчено, въ цѣломъ составляетъ заслуживающій вниманія вкладъ въ ученую литературу о монашествѣ. Но казалось бы, что если бы онъ взялся прямо за положительную работу изслѣдованія изученныхъ имъ памятниковъ, не отвлекаясь отрицательной задачей разрушенія уже по достоинству оцѣненныхъ фантазій Амелино и критики преимущественно коптскихъ источниковъ, хотя новыхъ, но оказавшихся не имѣющими въ общемъ большого значенія, и если бы такимъ образомъ онъ выступилъ прямымъ продолжателемъ работы западныхъ ученыхъ, онъ могъ бы дать, при проявленной имъ способности къ научной работѣ, трудъ еще болѣе цѣнный.

А. Бриллиантовъ.